Luc FERRY

Învaţă să trăieşti

Tratat de filozofie pentru tânăra generaţie

LUC FERRY (n. 1 ianuarie 1951) este un filozof francez și un susținător de seamă al umanismului laic.

„Libertatea de gândire este absolută sau, altfel, nu înseamnă nimic", spune el. A fost considerat de anumite voci critice ca făcând parte dintre acei intelectuali care au primit numele de „noii reacționari". De pildă, el consideră că momentul mai 1968 a fost la origine o mișcare de eliberare care a încercat să aducă un suflu nou în societatea franceză, dar a sfârșit prin a dezvolta o mentalitate plină de blocaje, de interdicții și de noi moravuri, ceea ce reflectă faptul că tinerii au îmbătrânit, iar societatea a căzut pradă sclerozei.

Doctor în științe politice, Luc Ferry a publicat între 1984 și 1985 lucrarea *Philosophie politique*, iar în 1992 *Le nouvel ordre écologique* i-a adus o importantă distincție: Premiul Médicis.

Între 2002 și 2004 a făcut parte, ca ministru al educației, din cabinetul primului-ministru conservator Jean-Pierre Raffarin. În timpul mandatului său, a avut ca sarcină implementarea unei legi referitoare la prezența în școli a unor simboluri religioase.

Într-o conferință ținută în 2005 la Sorbona, având ca temă întrebarea „Ce este filozofia?", Luc Ferry considera că, în legătură cu acest subiect, nu se poate vorbi decât despre o soteriologie, adică o doctrină a mântuirii. Astfel, filozofia devine o concurentă a marilor religii, căpătând caracterul unei reflexii critice.

LUC FERRY

Învață să trăiești

Tratat de filozofie pentru tânăra generație

Traducere din limba engleză de
CRISTINA BÎZU

Curtea veche

BUCUREȘTI, 2007

CUVÂNT ÎNAINTE

În lunile care au urmat publicării cărții mele *Ce Înseamnă o viață reușită?*, mai multe persoane m-au abordat pe stradă și mi-au spus cam așa: „V-am auzit într-o zi vorbind despre lucrarea dumneavoastră... totul era clar, dar când am încercat s-o citesc, n-am mai înțeles nimic..." Observația era directă, dar nu agresivă. M-a surprins cu atât mai mult! Mi-am promis că voi căuta o soluție, fără să știu prea bine cum voi reuși într-o bună zi să fiu la fel de clar în scris precum mă asigurau ei că sunt în vorbire...

Anumite împrejurări mi-au dat ocazia să mă gândesc din nou la asta. Fiind în vacanță într-o țară unde se întunecă la ora șase seara, niște prieteni mi-au cerut să improvizez un curs de filozofie pentru părinți și copii. Acest exercițiu m-a obligat să merg la esență, așa cum nu mai făcusem până atunci și asta fără ajutorul cuvintelor complicate, al citatelor savante sau al aluziilor la teorii necunoscute auditorilor mei. Pe măsură ce înaintam cu povestirea despre istoria ideilor, mi-am dat seama că în librării nu exista un echivalent al cursului pe care tocmai îl construiam, de bine de rău, fără ajutorul bibliotecii mele. Desigur că se găsesc nenumărate istorii ale filozofiei. Există chiar unele excelente, dar și cele mai bune sunt prea aride, chiar pentru cineva ieșit de pe băncile universității, *a fortiori* pentru cel care n-a intrat încă acolo, iar pe ceilalți nici nu-i interesează.

Cartea aceasta a rezultat direct din acele reuniuni amicale. Deși rescrisă și completată, ea păstrează încă stilul oral. Obiectivul ei e și modest, și ambițios. Modest, pentru că se adresează unui public de nespecialiști, de felul tinerilor cu care am stat de vorbă în acea vacanță. Ambițios, pentru că am refuzat să fac cea mai mică concesie de dragul simplificării, dacă ea ar fi putut duce la o prezentare deformată a marilor idei. Respect atât de mult operele majore ale filozofiei, încât nu m-am putut hotărî să le caricaturizez din motive pseudopedagogice. Claritatea face parte din caietul de sarcini al unei lucrări care se adresează începătorilor, dar ea trebuie obținută fără a-și distruge propriul obiect, căci altfel n-are nicio valoare.

Am căutat așadar să propun o inițiere care, pe cât de simplă posibil, să nu fie lipsită de bogăția și profunzimea ideilor filozofice. Scopul ei nu e doar de a trezi gustul, de a furniza noțiuni superficiale sau o imagine a acestor idei mijlocită de imperativele vulgarizării, ci de a le dezvălui așa cum sunt pentru a satisface două exigențe: pe aceea a unui adult care vrea să știe ce e filozofia, dar nu intenționează neapărat să meargă mai departe și pe aceea a unui adolescent care ar dori eventual să le studieze mai în profunzime, dar încă nu posedă cunoștințele necesare pentru a citi singur autori dificili.

Iată de ce am încercat să prezint aici tot ceea ce consider azi ca fiind realmente esențial pentru istoria gândirii, tot ceea ce aș dori să las moștenire familiei și prietenilor.

De ce această încercare?

Mai întâi, dintr-un fel de egoism, fiindcă și un spectacol sublim poate deveni o suferință dacă n-ai norocul să-l poți împărtăși. Or, ca să nu spun decât atât, îmi dau tot mai mult seama că filozofia nu face parte din ceea ce numim în mod curent „cultură generală". Un „om cultivat" trebuie să cunoască istoria Franței, câteva importante referințe literare și artistice, chiar și câte un pic de biologie sau de fizică, dar nimeni nu-i va reproșa dacă îi ignoră pe Epictet, Spinoza sau Kant. Totuși, în decursul anilor, am căpătat convingerea că este foarte important pentru oricine, inclusiv pentru cei care nu au această vocație, să studieze puțin filozofia, și asta pentru cel puțin două motive foarte simple.

Primul este că, fără ea, nu poți înțelege nimic din lumea în care trăim. Este instruirea cea mai edificatoare, mai mult chiar decât științele istorice. De ce? Pur și simplu pentru că aproape toate gândurile, convingerile, dar și valorile noastre se înscriu, fără s-o știm întotdeauna, în marile viziuni asupra lumii, deja elaborate și structurate de-a lungul istoriei ideilor. Este indispensabil să le înțelegi, pentru a le sesiza logica, dimensiunea, miza...

Unii își petrec o mare parte din viață anticipând nenorocirea, pregătindu-se pentru o catastrofă, pierderea slujbei, un accident, o boală, moartea cuiva apropiat etc. Alții, dimpotrivă, trăiesc în cea mai totală nepăsare. Aceștia chiar consideră că în existența cotidiană astfel de probleme n-au ce căuta, că ele țin de un gust pentru morbid care se învecinează cu patologicul. Știu ei oare, și unii și alții, că aceste două atitudini își au rădăcinile în viziuni asupra lumii ale căror cauze și consecințe au fost deja explorate cu o profunzime extraordinară de filozofii Antichității grecești?

Preferința pentru o etică egalitară, mai degrabă decât pentru una aristocratică, pentru o estetică romantică, mai degrabă decât pentru cea clasică, pentru o atitudine de atașament sau de distanțare față de lucruri și ființe în fața morții, adeziunea la ideologii politice totalitare sau liberale, dragostea pentru natură și animale mai mult decât pentru oameni, pentru lumea sălbatică mai mult decât pentru civilizație, toate aceste opțiuni și multe altele au fost mari construcții metafizice înainte de a deveni opinii oferite pe piață, pentru consumul cetățenilor. Clivajele, conflictele, mizele pe care le prefigurau ele încă de la origine continuă, fie că știm asta sau nu, să ne conducă gândurile și discursul. A le studia la nivelul lor cel mai înalt, a le găsi izvoarele profunde înseamnă a afla modalitatea de a fi nu doar mai inteligent, ci și mai liber. Nu văd de ce ar trebui să ne lipsim de ele.

Dar chiar dincolo de ceea ce se câștigă în înțelegerea de sine și a celorlalți prin cunoașterea marilor opere ale tradiției, trebuie știut că ele pot, pur și simplu, să ne ajute să trăim mai bine și mai liber. Așa cum o spun în felul lor mai mulți gânditori contemporani, nu filozofezi ca să te amuzi, nici chiar numai pentru a înțelege mai bine lumea și pe tine însuți, ci, uneori, „pentru a-ți salva pielea". Din filozofie afli cum să învingi temerile care îți paralizează viața, și e o greșeală să crezi că astăzi psihologia ar putea-o înlocui.

A învăța să trăiești, a învăța să nu te mai temi de diferitele chipuri ale mortii sau. pur si simplu, să depă- șești banalitatea vieții cotidiene. plictisul, timpul care trece, toate acestea constituiau scopul principal al șco- lilor din Antichitatea greacă. Mesajul lor merită să fie auzit. căci, spre deosebire de ceea ce se intâmplă în istoria științelor. filozofiile din trecut incă ne vorbesc.

Si asupra acestui lucru merită intr-adevăr să reflectăm.

Când o teorie științifică se dovedește falsă, când e înlocuită de o alta evident mai apropiată de adevăr, ea cade în desuetudine și nu mai interesează pe nimeni — în afară de câțiva erudiți. Dimpotrivă, marile răspunsuri filozofice date din cele mai vechi timpuri problemei de a ști „cum să trăiești" sunt valabile și astăzi.

Din acest punct de vedere, am putea compara istoria filozofiei mai degrabă cu aceea a artelor și nu cu cea a științelor: așa cum operele lui Braque sau Kandinsky nu sunt „mai frumoase" decât ale lui Vermeer sau Manet, tot astfel, cugetările lui Kant sau Nietzsche asupra sensului sau lipsei de sens a vieții nu sunt superioare — nici inferioare, de altfel — celor ale lui Epictet, Epicur sau Buddha. Ele sunt propuneri legate de viață, atitudini în fața existenței care continuă să ni se adreseze peste secole și pe care nimic nu le poate face să devină perimate. In timp ce teoriile științifice ale lui Ptolemeu sau Descartes au fost depășite în mod radical și nu mai prezintă decât un interes istoric, străvechea înțelepciune ne mai poate inspira încă, așa cum încă ne place un templu grecesc sau caligrafia chineză, chiar dacă trăim bine ancorați în secolul XXI.

După modelul primului manual de filozofie scris vreodată, cel al lui Epictet, și cartea mea își tutuiește cititorul. Pentru că se adresează în primul rând unui elev, ideal și real totodată, care se află în pragul vârstei adulte, dar mai e încă legat cu multe fire de lumea copilăriei.

Să nu considerați acest lucru o familiaritate de prost gust, ci numai o formă de prietenie sau de complicitate căreia i se potrivește doar tutuirea.

1

CE ESTE FILOZOFIA?

Îți voi povesti așadar istoria filozofiei. Nu toată, desigur, dar în orice caz cele cinci mari momente ale ei. De fiecare dată, îți voi da drept exemplu una sau două mari viziuni asupra lumii sau, așa cum se spune une- ori, unul sau două „sisteme de gândire", legate de o anumită epocă, astfel încât să poți începe să citești singur, dacă vrei. De la bun început vreau să-ți fac o promisiune: dacă îți vei da osteneala să mă urmărești, vei afla cu adevărat ce este filozofia. Îți vei face chiar o idee atât de precisă, încât vei putea hotărî dacă dorești sau nu să te apropii mai mult de ea, de exemplu citind mai în profunzime vreunul dintre marii gânditori despre care-ți voi vorbi.

Din păcate — sau poate din fericire, dacă rațiunea noastră se folosește cumva de un șiretlic pentru a ne obliga să gândim —, această întrebare, al cărei răspuns ar trebui să vină de la sine, „Ce este filozofia?", e una dintre cele mai controversate din câte cunosc. Majoritatea filozofilor de azi o mai discută încă, fără să reușească să se pună de acord.

Când eram în ultima clasă de liceu, profesorul meu de filozofie ne asigura că e vorba „pur și simplu" de „formarea în vederea obținerii spiritului critic și a autonomiei", de „o metodă de a gândi riguros", de „o artă a reflecției" provenind dintr-o stare de „uimire" și de „punere a întrebărilor"... Și azi vei găsi aceste definiții cam în toate lucrările de inițiere.

Cu tot respectul pe care i-l port profesorului meu, trebuie să spun din capul locului că, pentru mine, asemenea definiții n-au aproape nimic de-a face cu fondul problemei.

Sigur că e de dorit ca în cadrul filozofiei să se reflecteze, și asta cu toată rigoarea, uneori în mod critic sau interogativ. Dar toate astea n-au nimic, absolut nimic specific. Sunt convins că și tu cunoști o mulțime de alte activități umane în care se pun întrebări, în strădania de a găsi cele mai bune argumente, fără a fi câtuși de puțin filozof.

Biologii și artiștii, fizicienii și romancierii, matematicienii, teologii, ziariștii și chiar politicienii, cu toții gândesc sau își pun întrebări, dar nu sunt filozofi doar pentru atât. Unul dintre principalele cusururi ale perioadei contemporane constă în reducerea filozofiei la dimensiunile unei simple „reflecții critice" sau „teoriei a argumentării". Fără îndoială că reflecția și argumentarea sunt activități foarte onorabile. E adevărat că ele sunt chiar indispensabile formării unor buni cetățeni, capabili să participe cu o oarecare autonomie la viața cetății. Dar nu reprezintă decât mijloace necesare altor scopuri decât celor ale filozofiei — căci aceasta nu e nici un instrument politic și nici o cârjă pentru morală.

Iți voi propune deci să trecem dincolo de aceste locuri comune și să accepți în mod provizoriu — până ce vei înțelege singur mai mult — o cu totul altă abordare.

Ea pornește de la o considerație foarte simplă, dar care conține în germene întrebarea centrală a oricărei filozofii: ființa umană, spre deosebire de Dumnezeudacă există —, e muritoare sau, pentru a vorbi precum filozofii, e o „ființă finită", limitată în timp și spațiu. Dar, spre deosebire de animale, e singura ființă care e conștientă de limitele sale. Știe că va muri și că cei apropiați, cei pe care îi iubește, vor muri și ei. De aceea, nu se poate împiedica să-și pună întrebări legate de această situație care este, *a priori*, îngrijorătoare, ba chiar absurdă sau insuportabilă. Din această cauză, bineînțeles că se întoarce mai întâi către religie, care îi promite „mântuirea".

Limitele umane și problema mântuirii

Aș dori să înțelegi bine acest cuvânt — „mântuire" — și să percepi modul în care religiile încearcă să gestioneze problemele pe care el le ridică. Asta pentru că, așa cum vei vedea, pentru a începe să înțelegi ce este filozofia, cel mai simplu e să o raportezi la discursul religiei.

Dacă deschizi un dicționar, vei vedea că „mântuire" înseamnă, în primul rând, „faptul de a fi salvat, de a scăpa de o mare primejdie sau de o mare nenorocire". Dar care e catastrofa, primejdia îngrozitoare de care pretind religiile că ne pot salva? Răspunsul îl știi deja: despre moarte e vorba, bineînțeles. De aceea, toate religiile se străduiesc, sub diverse forme, să ne promită viața eternă, să ne asigure că, într-o zi, îi vom regăsi pe cei pe care-i iubim — rude sau prieteni, frați sau surori, soți sau soții, copii sau nepoți —, de care, în mod inevitabil, viața pământească ne va despărți.

În Evanghelia după Ioan, însuși Iisus trăiește experiența morții unui prieten scump, Lazăr. Și, ca orice om, plânge. Ca tine și ca mine, trăiește sfâșierea legată de despărțire. Dar, spre deosebire de noi, simpli muritori, el are puterea de a-și învia prietenul. Și o face, pentru a arăta, spune el, că „dragostea e mai puternică decât moartea". De fapt, acesta e mesajul care constituie esența doctrinei creștine a mântuirii: pentru cei care iubesc, pentru cei care au încredere în cuvintele lui Hristos, moartea nu e decât o aparență, o trecere. Prin dragoste și prin credință, putem câștiga nemurirea.

Ceea ce, trebuie să recunoaștem, sună foarte bine. Căci, în fond, ce ne dorim cu toții mai mult decât orice? Să nu fim singuri, să fim înțeleși, iubiți, să nu ne despărțim de cei dragi, pe scurt, să nu murim nici noi, nici ei. Or, viața reală spulberă, într-o zi, toate aceste așteptări. De aceea unii caută mântuirea încrezându-se într-un Dumnezeu, iar religiile ne asigură că ea va veni.

De ce nu, dacă ai încredere și credință?

Dar pentru cei care nu sunt convinși, care se îndoiesc de adevărul acestor promisiuni, desigur că problema rămâne nerezolvată. Din acest punct, filozofia este cea care preia ștafeta, ca să mă exprim astfel.

Cu atât mai mult cu cât moartea însăși nu e o realitate atât de simplă precum pare de obicei (aspectul acesta e crucial dacă vrei să înțelegi care e teritoriul filozofiei). Ea nu se rezumă la „sfârșitul vieții", la o întrerupere mai mult sau mai puțin brutală a existenței noastre.

Pentru a se autoliniști, unii înțelepți ai Antichității spuneau că nu trebuie să te gândești la ea, căci din două, una: ori eu sunt în viață și, prin definiție, moartea nu e prezentă, ori e prezentă și, tot prin definiție, nu mai sunt eu acolo ca să mă frământ. În condițiile astea, la ce bun să te mai încurci cu o problemă inutilă?

Din păcate, acest raționament e prea limitat ca să fie și corect. In realitate, spre deosebire de ceea ce spune vechea zicală, moartea are multe chipuri, *a căror prezență, în mod paradoxal, se face simțită în mijlocul existenței celei mai vii.*

Or, mai curând sau mai târziu tocmai asta îl chinuiește pe om, această nefericită ființă finită, singura care are conștiința că zilele ei sunt numărate, că ireparabilul nu e doar o iluzie și că ar trebui, poate, să se gândească ce să facă cu scurta ei viață. Într-unul dintre cele mai celebre poeme ale sale, Edgar Poe întruchipează ideea ireversibilității existenței într-o pasăre sinistră, un corb cățărat pe marginea ferestrei, care nu știe să spună și să repete decât o singură formulă: *Nevermore —„niciodată de acum încolo"*.

Poe vrea să spună prin asta că, în general, moartea desemnează tot ceea ce intră sub semnul lui „niciodată de acum încolo". *În plină viață,* ea subsumează tot ce nu se mai întoarce, tot ce ține în mod iremediabil de trecut, fără vreo șansă de a mai fi regăsit. Poate fi vorba de vacanțele din copilărie petrecute în locuri și cu prieteni de care ne-am despărțit pentru totdeauna, de divorțul părinților, de case sau școli pe care o mutare ne silește să le părăsim, și de o mie de alte lucruri: chiar dacă nu întotdeauna e în cauză dispariția cuiva drag, tot ceea ce se află sub semnul lui „niciodată de acum încolo" aparține registrului morții.

Vezi dar, că, în acest sens, ea nu se rezumă doar la sfârșitul vieții biologice. În decursul acesteia, cunoaștem o mulțime de întruchipări ale morții și aceste nenumărate chipuri sfârșesc prin a ne chinui, uneori fără să fim pe deplin conștienți de asta. Pentru a trăi bine, pentru a trăi liber, capabili de bucurie, de generozitate și de dragoste, trebuie în primul rând să învingem teama sau — mai bine zis — temerile, căci manifestările Ireversibilului sunt multiple.

Acesta este punctul din care religia și filozofia se despart în mod fundamental.

Filozofie și religie: două moduri opuse de a aborda problema mântuirii

De fapt, cum procedează religiile în fața amenințării supreme pe care ne promit că ne vor ajuta să o depășim? În esență, prin credință. Într-adevăr, credința și numai ea poate face să se reverse asupra noastră harul lui Dumnezeu: dacă crezi în El, Dumnezeu te va mântui, spun ele; pentru asta îți cer și o altă virtute, *smerenia*, care, în accepțiunea lor, se opune aroganței și vani- tății filozofiei (lucru pe care nu încetează să-l repete cei mai mari gânditori creștini, de la Sfântul Augustin la Pascal). De ce această acuzație la adresa gândirii libere? Pur și simplu fiindcă și aceasta din urmă pretinde că ne poate mântui, dacă nu de moarte, cel puțin de spaimele pe care le inspiră, *dar prin propriile noastre forțe, bizuindu-se doar pe rațiunea noastră*. Iată în ce constă, din punct de vedere religios, orgoliul filozofic prin excelență, îndrăzneala insuportabilă dovedită chiar de primii filozofi ai Antichității grecești, cu câteva secole înainte de Iisus Hristos.

Și e adevărat. Odată ce nu reușește să creadă într-un Dumnezeu mântuitor, filozoful e cel care consideră că, prin cunoașterea lumii, înțelegându-ne pe noi înșine și pe ceilalți, atât cât o permite inteligența umană, vom reuși să scăpăm de temeri, cu luciditate mai degrabă decât printr-o credință oarbă.

*Cu alte cuvinte, dacă religiile se definesc singure ca „doctrine ale mântuirii" **printr-un Altul**, datorită lui Dumnezeu, marile filozofii ar putea fi definite ca doctrine ale mântuirii **prin sine însuși**, fără ajutorul lui Dumnezeu.*

Astfel, Epicur definește filozofia ca pe o

„medicină a sufletului[1]", al cărei scop final este să ne facă să înțelegem că „nu trebuie să ne temem de moarte". Acesta e si întregul program filozofic expus de cel mai de frunte discipol al său, Lucrețiu, în poemul intitulat *Despre natura lucrurilor*:

> „Mai înainte de orice trebuie alungată și nimicită spaima de Acheron (fluviul Infernului), care, pătrunzând în străfundul ființei noastre, otrăvește viața omenească, zugrăvește toate lucrurile cu negreala morții și nu ne lasă nicio plăcere limpede și curată."

Același lucru e valabil și în cazul lui Epictet, unul dintre cei mai mari reprezentanți ai unei alte școli filozofice din Grecia antică, despre care va fi vorba ime- diat, și anume stoicismul: acesta merge atât de departe, încât vede **toate** întrebările filozofiei ca având aceeași sursă, frica de moarte.

Să-l ascultăm o clipă adresându-se discipolului său, într-una dintre discuțiile lor:

„Îți dai tu oare bine seama, îi spune el, că, pentru om, *principiul tuturor relelor*, al josniciei, al lașității, este. . . teama de moarte? Antrenează-te împotriva ei; către asta să tindă *toate cuvintele tale, toate studiile, toate lecturile, și vei afla că e singurul mijloc al oamenilor de a deveni liberi.*"[2]

---

[1] În acest sens, el propune patru remedii împotriva relelor ce decurg din condiția de muritori: „Zeii nu sunt de temut, moartea nu e înspăimântătoare, binele e ușor de dobândit, răul e ușor de suportat."

[2] Vezi culegerea intitulată *Les stoïciens*, Paris, Gallimard, La Pléiade, p. 1039.

Aceeași temă se regăsește și la Montaigne, în celebrul său adagiu conform căruia „a filozofa înseamnă a învăța să mori", dar și la Spinoza, cu frumoasa lui cugetare asupra înțeleptului care „moare mai puțin decât nebunul", la Kant, când se întreabă „ ce ne e îngăduit să sperăm", și chiar la Nietzsche, care, scriind despre „inocența devenirii", se reîntoarce la cele mai profunde elemente ale doctrinelor mântuirii elaborate în Antichitate.

Nu fi îngrijorat dacă aceste aluzii la marii autori nu-ți spun încă nimic. E normal, căci ești abia la început. Vom reveni la fiecare dintre aceste exemple, ca să le explicăm și să le clarificăm.

Pentru moment, e important doar să înțelegi de ce, în viziunea tuturor acestor filozofi, teama de moarte ne împiedică să avem o viață bună. Nu numai fiindcă produce spaimă. De fapt, cea mai mare parte din timp nici nu ne gândim la ea, și sunt sigur că nici tu nu-ți petreci zilele cugetând la faptul că oamenii sunt muritori! Problema e mult mai profundă, căci ireversibilitatea trecerii lucrurilor, care e o formă de moarte în toiul vieții, amenință mereu să ne arunce într-o dimensiune a timpului care ne poate corupe existența: cea a trecutului, din care izvorăsc nostalgia, culpabilitatea, regretul și remușcarea, toate în măsură să ne întunece fericirea.

Îmi vei spune poate că e suficient să nu te gândești la asta, să încerci, de exemplu, să te rezumi la amintirile cele mai fericite, mai curând decât să reînvii clipele urâte.

In mod paradoxal însă, amintirea momentelor fericite poate și ea să ne scoată, în mod insidios, în afara realului. Fiindcă le transformă în „paradisuri pierdute“ care ne atrag pe nesimțite spre trecut și ne împiedică astfel să ne bucurăm de prezent.

Așa cum vei vedea în cele ce urmează, filozofii greci credeau că trecutul și viitorul sunt cele două rele care marchează existența umană, izvoarele tuturor spaimelor care vin să tulbure singura dimensiune a existenței care merită să fie trăită — fiindcă e singura reală —, prezentul. Trecutul nu mai este, iar viitorul nu e încă, așa cum nu încetează ei să sublinieze, și totuși, ne trăim aproape toată viața între amintiri și proiecte, între nostalgie și speranță. Ne închipuim că am fi mult mai fericiți dacă am avea în sfârșit cutare sau cutare lucru, pantofi noi sau un computer mai performant, o altă casă, o altfel de vacanță, alți prieteni. . . Dar tot regretând trecutul și sperând la un alt viitor, sfârșim prin a rata singura viață care merită trăită, cea care ține de „aici" și „acum", pe care nu știm s-o iubim așa cum, cu siguranță, ar merita.

Dar oare ce ne promit religiile în fața acestor miraje care ne strică bucuria de a trăi?

Că nu trebuie să ne mai fie teamă, pentru că așteptările noastre cele mai importante vor fi răsplătite și că e cu putință să trăim prezentul așa cum este... cu toate că așteptăm un viitor mai bun! Că există o Ființă infinită și bună, care ne iubește mai presus de orice. Ea ne va salva de singurătate, de despărțirea de cei dragi care, deși dispar într-o zi din viața aceasta, ne așteaptă într-o altă viață.

Ce trebuie să facem pentru a fi „mântuiți" astfel? În esență, e destul să credem.

Într-adevăr, această operație alchimică se petrece prin credință și prin harul lui Dumnezeu. În fața Celui pe care îl consideră Ființa supremă, Cel de care depind toate, religiile ne propun o atitudine care se rezumă la două cuvinte: încrederea — din latinul *fides*, care mai înseamnă și „credință", — și smerenia.

Din acest punct de vedere, filozofia, care merge pe calea opusă, se învecinează cu *diabolicul*.

In cadrul acestei viziuni, teologia creștină tratează în profunzime tema „ispitelor diavolului". Contrar viziunii populare, adesea vehiculată de Biserica aflată în criză de autoritate, diavolul nu e acela care, folosindu-se de slăbiciunile noastre trupești, ne face să ne abatem pe plan moral de la drumul cel drept. El e acela care, pe plan spiritual, face tot posibilul să ne *desparță* (în grecește, *diabolos* înseamnă *cel care desparte*) de legătura verticală care îi leagă pe adevărații credincioși de Dumnezeu și care e singura în stare să-i salveze de jale și de moarte. *Diabolos* nu se mulțumește doar să-i ațâțe pe oameni unii împotriva altora, îndemnându-i, de exemplu, să se urască și să se războiască, ci, mult mai rău, retează legătura dintre om și Dumnezeu, lăsându-l pe primul pradă tuturor spaimelor de care credința reușise să-l vindece.

Pentru un teolog dogmatic, filozofia — cu excepția cazului când e total subordonată religiei și pusă în slujba acesteia (dar atunci ea nu mai e o adevărată filozofie) — este prin excelență opera diavolului; ea îl provoacă pe om să-și părăsească credința și să-și folosească rațiunea și spiritul critic, îl atrage pe nesimțite pe tărâmul *îndoielii*, ceea ce constituie primul pas în afara protecției divine.

La începutul Bibliei, în povestirea Facerii (poate-ți amintești), șarpele joacă rolul Răului atunci când îi îndeamnă pe Adam și pe Eva să pună la îndoială temeiul poruncii divine care le interzicea să se atingă de fructul oprit. El dorește ca cei dintâi oameni să-și pună întrebări și să muște din măr, devenind astfel neascultători față de Dumnezeu, fiindcă știe că, despărțindu-i de El, îi va putea pedepsi cu toate chinurile inerente vieții simplilor muritori. Primele forme de teamă apar odată cu „căderea", cu ieșirea din paradisul primordial — în care cei doi trăiau fericiți, fără nicio frică, în armonie atât cu natura, cât și cu Dumnezeu. Toate temerile se leagă de faptul că, odată cu căderea — provocată nemijlocit de punerea la îndoială a temeiului interdicției divine — oamenii au devenit muritori.

Filozofia — toate filozofiile, oricât s-ar deosebi uneori între ele în privința răspunsurilor pe care încearcă să ni le dea — ne promite și ea că ne va scăpa de aceste spaime ancestrale. Așadar, cel puțin la origine, ea împărtășește cu religia convingerea că teama ne oprește să avem o viață bună, ne împiedică nu numai să fim fericiți, dar și să fim liberi. Așa cum am arătat prin câteva exemple, aceasta e o temă omniprezentă la primii filozofi greci: nu poți nici gândi, nici acționa liber dacă ești paralizat de îngrijorarea surdă pe care o produce teama față de ireversibil, chiar și atunci când a devenit inconștientă. De aceea trebuie să le propui oamenilor o formă de „mântuire".

Dar, așa cum ai înțeles deja, mântuirea nu trebuie să vină de la *Altcineva*, de la o Ființă „transcendentală" (ceea ce înseamnă „exterioară și superioară" oamenilor), *ci chiar de la noi înșine*. Filozofia ne cere să ne descurcăm prin forțe proprii, pe căile deschise doar de rațiunea noastră, dacă reușim să o folosim așa cum trebuie, cu îndrăzneală și fermitate. Asta vrea să spună Montaigne atunci când face și el aluzie la înțelepciunea vechilor filozofi greci, asigurându-ne că „a filozofa înseamnă a învăța să mori".

Dar oare orice filozofie e sortită să fie atee? Nu poate exista o filozofie creștină, evreiască, musulmană? Iar dacă da, în ce sens? Și invers, ce statut trebuie acordat unor mari filozofi precum Descartes sau Kant, care au fost credincioși? Sau poate că îmi vei spune: de ce să refuzi promisiunile religiilor? De ce să nu te supui cu umilință legilor unei doctrine a mântuirii „cu Dumnezeu"?

Din două motive majore, care stau la baza oricărei filozofii.

Mai întâi — și înainte de toate — fiindcă ceea ce afirmă religiile pentru a ne scăpa de spaima morții, și anume că suntem nemuritori, iar după moartea biologică ne vom reîntâlni cu cei dragi, e, cum se zice, prea frumos ca să fie adevărat. La fel de frumoasă și puțin credibilă e și imaginea unui Dumnezeu care ar fi pentru noi ceea ce este un tată pentru copiii lui. Cum s-o împaci cu insuportabila repetare a masacrelor și a nenorocirilor ce lovesc umanitatea: care tată și-ar lăsa copiii pradă iadului de la Auschwitz, din Ruanda, sau din Cambodgia? Un credincios ar spune, fără îndoială, că acesta e prețul libertății, că Dumnezeu i-a făcut pe oameni liberi și că răul de la ei vine. Dar cum rămâne cu cei nevinovați, cu miile de copii supuși martiriului prin acele crime josnice împotriva umanității? Filozoful sfârșește prin a se îndoi că religia e de ajuns. Până la urmă, ajunge să gândească aproape întotdeauna cum credința în Dumnezeu care, prin compensație, are rolul de a ne consola, mai curând ne face să ne pierdem luciditatea decât să dobândim seninătatea. Bineînteles că filozoful îi respectă pe cei care cred; el nu pretinde că aceștia se înșeală, că e absurd să crezi și, cu atât mai puțin, că inexistența lui Dumnezeu e un fapt sigur. De altfel, cum ai putea dovedi că Dumnezeu nu există? Pur și simplu, filozoful nu crede, și asta e tot; iar în aceste condiții, trebuie să caute în altă parte, să gândească altfel.

Dar e mai mult decât atât. Bunăstarea nu e singurul ideal pe Pământ. Mai e și libertatea. Iar dacă religia potolește spaimele transformând moartea într-o iluzie, face asta cu riscul pierderii libertății de gândire. Căci ea cere ca, la un moment dat, în schimbul seninătății pe care ne-o oferă, să lăsăm deoparte rațiunea, înlocuind-o cu credința, să punem punct spiritului critic și să acceptăm să credem. Religia cere ca în fața lui Dumnezeu să fim precum copiii, căci pentru ea adulții sunt doar niște cugetători aroganți. În fond, pentru filozof (credinciosul

gândind exact invers), a filozofa înseamnă a prefera luciditatea confortului și libertatea credinței. Intr-un anumit sens, e vorba, într-adevăr, de „a-ți salva pielea”, dar nu cu orice preț.

Poate că îmi vei spune: bine, dar în cazul ăsta, dacă filozofia e o căutare în afara religiei a vieții bune, *o căutare a mântuirii fără Dumnezeu*, de ce e ea prezentată in manuale ca o artă de a gândi corect, ca o modalitate de dezvoltare a spiritului critic, a cugetării și a autonomiei individuale? De ce în viața obișnuită, la televi- ziune sau în presă, filozofia e redusă adesea la o atitudine morală care, în mersul lumii, așa cum e el, face diferența dintre ce e just și ce e injust? Nu filozoful e cel care, prin excelență, înțelege ceea ce este, apoi ia atitudine și se indignează împotriva timpului său? Ce loc trebuie acordat celorlalte dimensiuni ale vieții intelectuale și morale? Cum se împacă ele cu definiția filozofiei pe care tocmai am prezentat-o?

Cele trei dimensiuni ale filozofiei: înțelegerea a ceea ce este (teoria), setea de dreptate (etica) și căutarea mântuirii (înțelepciunea)

Chiar dacă mântuirea fără Dumnezeu se află în centrul oricărei mari filozofii, fiind scopul ei esențial și final, desigur că el nu se realizează fără o cugetare profundă pentru înțelegerea a ceea ce este — și asta se numește, de obicei, „teorie", ca și asupra celor ce ar trebui să fie sau ar fi de făcut — demers desemnat, de obicei, sub numele de morală sau de etică.[1]

Explicația e destul de simplă. Dat fiind că filozofia, ca și religiile, își are rădăcina cea mai adâncă în gândul la „limitele umane", în faptul că pentru noi, muritorii, clipele sunt numărate și că suntem singurele ființe din lume pe deplin conștiente de asta, desigur că ea nu poate eluda întrebarea „ce vom face în această perioadă de timp limitată care este viața?". Spre deosebire de arbori, de scoici sau de iepuri, noi ne punem tot timpul întrebări despre relația noastră cu timpul: cu ce-l vom umple, la ce îl vom folosi, fie și numai pentru o perioadă scurtă, ora sau după-amiaza următoare, fie pentru una mai lungă, luna sau anul în curs. În mod inevitabil, cu ocazia unei rupturi, a unui eveniment neașteptat și nedorit, ajungem să ne întrebăm ce facem, ce am putea sau ce ar trebui să facem cu toată existența noastră.

Cu alte cuvinte, ecuația „mortalitate + conștiința de a fi muritor" conține sâmburele tuturor interogațiilor

---

[1] O observație referitoare la vocabular, pentru a evita înțelegerea greșită: trebuie spus „morală" sau „etică"? Ce diferență e, de fapt, între cei doi termeni ? Un răspuns simplu și clar: *a priori* niciuna, o poți folosi pe oricare dintre ele. Cuvântul „morală" provine din latină și înseamnă „moravuri", iar cuvântul „etică", din grecește, având același sens. Așadar, sunt perfect sinonime și nu se deosebesc decât prin limba de origine. Unii filozofi au profitat, însă, de faptul că existau doi termeni, dându-le sensuri diferite. La Kant, morala desemnează ansamblul principiilor generale, iar etica — aplicarea lor concretă. Alți filozofi desemnează prin „morală" teoria îndatoririlor

față de ceilalți, iar prin „etică" — doctrina mântuirii și a înțelepciunii. De ce nu? Nimic nu ne interzice să dăm sensuri diferite celor două cuvinte. Dar nimic nu ne obligă nici să o facem, astfel încât în această carte voi folosi cei doi termeni ca fiind perfect sinonimi.

filozofice. Filozof e, în primul rând, cel care consideră că nu suntem doar „niște simpli turiști" având unicul scop de a ne distra. Sau, mai bine zis, chiar dacă — contrar celor spuse de mine — ajunge la concluzia că nu merită decât să te distrezi, cel puțin o face în urma gândirii, a reflecției, și nu doar ca un simplu reflex. Acest lucru presupune parcurgerea a trei etape: cea a *teoriei*, cea a *moralei* sau a *eticii*, apoi aceea a obținerii *mântuirii* sau a *înțelepciunii*.

În cuvinte simple, s-ar putea spune așa: prima sarcină a filozofiei, teoria, constă în „recunoașterea terenului", în dobândirea unui minimum de cunoștințe asupra lumii în care ni se desfășoară existența: cum e ea, ostilă sau prietenoasă, periculoasă sau folositoare, armonioasă ori haotică, misterioasă ori ușor de înțeles, frumoasă ori urâtă? Fiind căutare a mântuirii, o cugetare asupra timpului care trece și care este limitat, filozofia trebuie să-și pună întrebări asupra naturii lumii înconjurătoare. Orice filozofie demnă de acest nume pornește de la științele naturale, care ne dezvăluie structura universului — fizica, matematica, biologia etc., dar și de la științele istorice, care aruncă o lumină asupra istoriei universului și a oamenilor. Vorbind elevilor lui despre școala sa, Academia, Platon spunea: „Nimeni nu intră aici dacă nu e geometru." Pe urmele lui, nicio filozofie n-a făcut vreodată economie de cunoștințe științifice. Dar ea trebuie să meargă mai departe și să-și pună întrebări și asupra *mijloacelor* de care dispunem pentru a cunoaște. Ca urmare, dincolo de considerațiile preluate de la științele pozitive, ea încearcă să discearnă natura însăși a cunoașterii, să înțeleagă mijloacele la care recurge aceasta (de exemplu, cum sunt descoperite cauzele unui fenomen?), dar și limitele sale (de exemplu, existența lui Dumnezeu poate fi demonstrată sau nu?).

Aceste două chestiuni, cea a naturii lumii și cea a instrumentelor de cunoaștere de care dispune omul, constituie deci esența părții TEORETICE a filozofiei.

Sigur că în afara „terenului de joc", dincolo de cunoașterea lumii și a istoriei în cadrul căreia se va desfășura existența noastră, trebuie să ne interesăm și de ceilalți, de cei împreună cu care vom „juca". Căci nu numai că nu suntem singuri, dar însăși noțiunea de educație demonstrează că nu ne-am putea naște și nici n-am supraviețui fără ajutorul celorlalți oameni, începând cu părinții noștri. Cum să trăiești împreună cu ceilalți, ce reguli de joc să adopți, cum să te comporți într-un mod acceptabil, util, demn, într-un mod „corect" în relațiile cu alții? Aici se află toată problematica celei de-a doua părți a filozofiei, partea **practică**, nu teoretică, aceea care ține, în sens extins, de sfera **etică**.

Dar de ce să te străduiești să cunoști lumea și istoria ei, ba chiar de ce să cauți să trăiești în armonie cu ceilalți? Care e sensul sau scopul acestor eforturi? Și oare trebuie să aibă un sens? Toate aceste întrebări și alte câteva de același ordin ne trimit la cea de-a treia sferă a filozofiei, aceea care atinge chestiunea ultimă a **mântuirii** sau a **înțelepciunii**. În acest punct, filozofia, care, conform etimologiei, este „iubire" (*philo*) de înțelepciune (*sophia*), trebuie să facă loc, pe cât posibil, înțelepciunii înseși, care se poate lipsi, desigur, de orice filozofie. Fiindcă a fi înțelept înseamnă, prin definiție, nu a dori sau a încerca să fii astfel, ci, pur și simplu, a trăi în mod înțelept, fericit și liber, atât cât se poate, după ce ai învins în sfârșit spaimele pe care limitarea umană le trezește în noi.

Îmi dau seama că până acum am vorbit prea abstract, așa încât nu folosește la nimic să continuăm cu analiza definiției filozofice fără să dăm și un exemplu concret. El îți va permite să vezi cum operează cele trei dimensiuni — teorie, etică și mântuire sau înțelepciune, despre care am vorbit.

Cel mai bine este să intrăm direct în miezul problemei, să începem cu începutul, întorcându-ne la origini, la școlile de filozofie care au înflorit în Antichitate. Îți propun să luăm în discuție cazul primei mari tradiții de gândire, aceea care-i cuprinde pe Platon și Aristotel și-și găsește expresia completă sau, cel puțin, cea mai populară, în stoicism. Așadar, vom începe de aici, apoi vom putea explora împreună epocile cele mai mari ale filozofiei. Va trebui să înțelegem de ce și cum se trece de la o anumită viziune asupra lumii la alta. Poate pentru că răspunsurile precedente nu ne mai sunt suficiente, sau nu ne mai conving, ori fiindcă noile răspunsuri inving fără a putea fi contestate? Ori pentru că există mai multe răspunsuri posibile?

Vei înțelege că filozofia este — iarăși, contra opiniilor curente și aparent subtile — mai degrabă o artă a răspunsurilor decât una a întrebărilor.

Și, întrucât vei fi în stare să judeci *singur* — promisiune esențială a filozofiei, tocmai pentru că ea nu e religie și nu pretinde că adevărul e deținut de Altcineva —, îți vei da seama curând cât de profunde, pasionante și — la drept vorbind — geniale sunt răspunsurile filozofiei.

* * *

UN EXEMPLU DE FILOZOFIE ANTICĂ

DRAGOSTEA DE ÎNȚELEPCIUNE, CONFORM STOICILOR

Să începem cu un pic de istorie, ca să-ți faci o idee despre contextul în care s-a născut școala stoică.

Majoritatea istoricilor sunt de acord că filozofia a apărut în Grecia, cam în secolul al VI-lea î.H. De obicei, se folosește expresia „miracolul grec", într-atât e de surprinzătoare această naștere bruscă. De fapt, ce fusese înainte de secolul al VI-lea și în cadrul celorlalte civilizații? Și de ce filozofia a apărut dintr-odată?

Despre acest lucru se poate vorbi foarte mult și într-un mod foarte savant. Eu cred că sunt posibile, în esență, două răspunsuri destul de simple.

Primul: în toate civilizațiile cunoscute de noi, înaintea și în afara Antichității grecești, religiile țineau loc de filozofie, dacă se poate spune așa. Ele dețineau monopolul asupra răspunsurilor legate de problema mântu- irii, ca și pe cel al afirmațiilor menite să potolească spaimele născute din sentimentul dat de mortalitatea umană. Multitudinea de culte ale căror urme s-au păstrat până astăzi stă mărturie pentru acest lucru. Foarte multă vreme, oamenii au căutat mântuirea la zeii protectori și nu prin folosirea propriei lor rațiuni.

Faptul că într-o bună zi căutarea aceasta a luat o formă rațională pare să fi avut o oarecare legătură cu organizarea politică, cel puțin parțial democratică, din Grecia antică. Ea favoriza, ca nici o alta înainte, libertatea și autonomia de gândire a elitelor. În adunările lor, cetățenii greci obișnuiau să discute, să delibereze, să argumenteze tot timpul și în public — și e foarte probabil ca această tradiție republicană să fi favorizat apariția unei gândiri libere, descătușate de constrângerile diverselor culte religioase.

Astfel, la Atena, existau încă din secolul al IV-lea î.H. numeroase școli filozofice. Cel mai adesea, ele erau desemnate prin numele locului în care se întruneau. De pildă, fondatorul școlii stoice, Zenon din Kition (c. 334–262 î.H.) își rostea învățăturile sub niște arcade (porticuri) pictate. Așa a apărut cuvântul „stoicism", din grecescul *stoa*, care înseamnă „portic".

Lecțiile lui Zenon de sub celebrele arcade erau gratuite și publice; ecoul lor a fost atât de mare, încât, după moartea sa, învățătura lui a fost dusă mai departe de discipoli.

Primul urmaș al lui Zenon a fost Cleant din Assos (c. 331–230 î.H.), iar al doilea — Chrysippos din Soles (c. 280–208 î.H.). Acestea sunt cele mai mari trei nume ale curentului desemnat drept „stoicism antic". Dintre foarte numeroasele scrieri ale primilor stoici nu s-a păstrat practic nimic, în afara unui scurt poem, *Imn către Zeus*, al lui Cleant. Nu cunoaștem gândirea lor decât în mod indirect, de la scriitori de mai târziu (în primul rând Cicero). Stoicismul a cunoscut o a doua perioadă de înflorire în Grecia, în secolul al II-lea î.H., apoi o a treia, mult mai târziu, la Roma.

Spre deosebire de cele din primele două epoci, marile opere ale perioadei romane ne sunt foarte bine cunoscute. Ele nu mai provin de la filozofii care s-au succedat în fruntea școlii din Atena, ci îi au ca autori pe următorii: un membru al curții imperiale romane, Seneca (c. 8–65 d.H), preceptor și ministru al lui Nero, un profesor, Musonius Rufus (c. 25–80 d.H), care preda stoicismul la Roma și a fost persecutat de același Nero, Epictet (c. 50–130 d.H.), un sclav eliberat, a cărui învățătură orală ne-a fost transmisă în mod fidel de discipolii lui, mai ales de Arian, autorul a două cărți ce au străbătut secolele, *Convorbiri* și *Manual*[1], și, în sfârșit, de la însuși împăratul Marcus Aurelius (c. 121–180 d.H).

În continuare, indicându-ți aspectele fundamentale, îți voi arăta cum o filozofie, în acest caz stoicismul, răspunde provocării legate de mântuire, cum poate ea, bizuindu-se doar pe rațiune, să combată spaimele născute din sentimentul finitudinii umane. În această prezentare, voi urma cele trei mari direcții despre care am vorbit — teoria, etica, înțelepciunea. Voi cita destul de mult din marii autori. Îmi dau seama că citatele stânjenesc puțin lectura, dar ele sunt esențiale ca tu să înveți cât mai repede să-ți folosești spiritul critic. Trebuie să te obișnuiești să verifici întotdeauna personal dacă ceea ce ți se spune e sau nu adevărat. Pentru asta, e nevoie să citești cât mai curând textele originale, fără să te mulțumești doar cu niște „comentarii".

I. *THEORIA*: CONTEMPLAREA

ORDINII COSMICE

Pentru a-ți găsi locul în lumea care ne înconjoară, pentru a învăța să trăiești și să acționezi în interiorul ei, trebuie mai întâi s-o cunoști. Aceasta e prima sarcină a filozofiei teoretice.

---

[1] Se spune că acest titlu se datorează faptului că maximele lui Epictet trebuiau să se afle permanent în „mâna" celor care doreau să învețe să trăiască, așa cum un pumnal trebuie să fie întotdeauna „la îndemâna" celui care vrea să lupte eficient.

În grecește, ea se numește *theoria* și are o etimologie foarte interesantă[1]: *to theion* sau *ta theia orao* înseamnă „văd (*orao*) divinul (*theion*)", „văd lucrurile divine (*theia*)". Așadar, pentru stoici, *the-oria* însemna chiar strădania de a contempla ceea ce e „divin" în universul care ne înconjoară. Cu alte cuvinte, prima sarcină a filozofiei este de a vedea *esența* lumii, partea ei cea mai reală, cea mai importantă și mai semnificativă. Or, pen- tru tradiția a cărei culme este stoicismul, esența cea mai profundă a lumii e *armonia*, *ordinea* dreaptă și frumoasă totodată, pe care grecii o numesc *cosmos*.

Dacă vrei să-ți faci o idee despre ceea ce înțelegeau grecii prin *cosmos*, cel mai simplu e să-ți reprezinți universul ca pe o ființă **organizată și animată**.

Pentru stoici, structura lumii sau ordinea cosmică nu e doar o organizare minunată, ci și o ordine analogă celei care guvernează o ființă vie. Lumea materială, universul întreg e în fond un animal uriaș; fiecare element al său, fiecare organ, e minunat conceput și acționează în armonie cu tot ansamblul. Fiecare parte din acest tot, fiecare membru al acestui uriaș trup se află perfect la locul său și, cu excepția catastrofelor (care se mai întâmplă, dar durează numai un timp limitat, după care ordinea se restabilește), funcționează impecabil, în sensul propriu al cuvântului, fără abatere, în armonie cu toate celelalte. Iată ce anume trebuie să ne ajute *theoria* să dezvăluim și să înțelegem.

În limbile europene, din termenul *cosmos* a derivat, printre altele, și cuvântul „cosmetică". La origine, desemna știința frumuseții corpului, care trebuie să țină seama de armonia proporțiilor, apoi de arta machiajului,

---

[1] Corectă sau nu, este cea pe care anticii înșiși o atribuiau cuvântului; oricum, e foarte semnificativă.

care are rolul să scoată în relief ceea ce este „bine" (și, dacă e cazul, să mascheze defectele...). Grecii atribuie numele de „divin" (*theion*) tocmai acestei ordini, acestui *cosmos* în ansamblu, adică structurii ordonate a universului, și nu, precum evreii și creștinii, unei Ființe exterioare universului, care ar fi existat înaintea lui și l-ar fi creat.

Așadar, stoicii ne invită să contemplăm (*theorein*) acest tip de *divin*, care n-are nimic de-a face cu un Dumnezeu personal, ci se confundă cu ordinea lumii; în acest scop trebuie folosite toate mijloacele adecvatede exemplu, studiul științelor exacte, fizica, astronomia sau biologia, dar și toate observațiile care pun în evidență cât de „bine făcut" este universul *în întregime* (și nu doar o parte sau alta a sa): mișcarea regulată a pla- netelor, ca și structura oricărui organism viu, a celei mai mici insecte, demonstrează observatorului atent, celui care practică în mod inteligent „theoria", în ce mod adecvat este descrisă realitatea înconjurătoare prin conceptul de *cosmos*, de ordine dreaptă și frumoasă; bineînțeles, dacă știi s-o contempli cum se cuvine.

Se poate spune deci că structura universului nu este numai „divină", perfectă, ci și „rațională", conformă cu ceea ce grecii numesc *logos* (termen din care a derivat cuvântul „logică") și care desemnează chiar această ordonare, demnă de admirație, a lucrurilor. Prin însăși practicarea *theoriei* se dovedește capacitatea rațiunii noastre de a descifra și de a înțelege ordinea lumii, exact așa cum un biolog înțelege „semnificația" sau modul de funcționare al organelor unui corp viu pe care îl disecă.

Astfel, pentru stoici, a deschide ochii asupra lumii reprezintă același demers ca și cel al biologului care privește cu atenție corpul unui șoarece sau al unui iepure, descoperind că totul e „perfect făcut": ochiul e minunat alcătuit pentru a „vedea bine", inima și arterele pentru a iriga întregul corp cu sângele care îl menține în viață, stomacul pentru digerarea alimentelor, plămânii pentru oxigenarea mușchilor etc. Toate acestea sunt pentru stoici atât „logice", raționale, în sensul *logosului*, cât și „divine" (*theion*). De ce acest termen? Nicidecum pentru a spune că toate aceste minunății au fost create de un Dumnezeu personal, ci pentru a marca faptul că este cu adevărat vorba de lucruri minunate, dar *și că noi, oamenii, nu suntem deloc autorii sau inventatorii lor.* Dimpotrivă, noi nu facem decât să le descoperim gata făcute. Așadar, divinul este un non-uman miraculos.

Cicero, una dintre principalele surse din care cunoaștem gândirea stoicilor (ale căror lucrări s-au pierdut aproape toate, așa cum am arătat), subliniază acest lucru în eseul său consacrat *naturii zeilor*, în care ironizează gânditori precum Epicur, conform cărora lumea nu este un *cosmos*, o ordine, ci dimpotrivă, un haos. Iată ce-i răspunde Cicero, în lumina concepției stoice:

> „Poate Epicur să râdă cât vrea[...], totuși nimic nu e mai perfect decât lumea asta... Lumea e o ființă vie, dotată cu conștiință, cu inteligență și cu rațiune."

Am dat acest mic citat ca să-ți dai seama cât de îndepărtat e acest mod de gândire de al nostru, al oamenilor moderni. Cel care ar susține astăzi că universul e animat, adică are un suflet, și că natura e dotată cu rațiune, ar fi considerat nebun. Dar dacă îi înțelegem bine pe cei din vechime, constatăm că spusele lor nu erau deloc absurde: afirmând caracterul divin al universului ca întreg, ei își exprimau convingerea că în spatele haosului aparent acționează o ordine „logică", pe care rațiunea umană o poate pune în evidență.

Profit de cele arătate mai sus ca să spun că, exact în spiritul acestei idei — conform căreia lumea are un suflet (*anima* înseamnă „suflet" în latină) și este asemenea unei ființe vii —, a apărut mai târziu curentul de gândire numit „animism". În legătură cu această viziune cosmologică (concepție asupra *cosmosului*) se va vorbi chiar despre „hilozoism", ceea ce înseamnă literal că materia (*hyle*) este asemenea unui animal (*zoon*), că este o ființă vie. Această doctrină se va numi și „panteism" (din cuvântul grecesc *pan*, care înseamnă „tot", și *theos* = Dumnezeu), deoarece lumea în totalitatea ei este divină, nefiind vorba de o ființă exterioară lumii, care ar fi creat-o, cum s-ar zice, din afară.

Nu folosesc acest vocabular de dragul

jargonului filozofic, ci ca să poți citi singur operele marilor autori, fără a te împiedica de așa-numiții termeni „tehnici", care mai curând impresionează decât lămuresc.

In viziunea *theoriei* stoice, *cosmosul* este, așadar, în mod esențial, ***armonios*** (în afara catastrofelor — episoade accidentale și provizorii); acest lucru va avea consecințe considerabile pe plan „practic" (adică pe plan moral, juridic și politic), așa cum vom vedea imediat. Tocmai pentru că natura, în întregul ei, este armonioasă, ea poate servi, într-o oarecare măsură, drept model de conduită pentru oameni. În acest sens, se va putea aplica, nu numai pe plan estetic, al artei, dar și în morală și politică, celebrul imperativ conform căruia trebuie să imităm, în toate, natura.

Căci această ordine armonioasă, tocmai datorită unei astfel de caracteristici, nu poate fi decât ***justă și bună***, așa cum insistă Marcus Aurelius în *Cugetările* sale:

„Este drept să se întâmple tot ceea ce se întâmplă; vei
descoperi asta dacă vei observa lucrurile cu atenție[…] e
ca și cum ți s-ar da partea care ți se cuvine.“

Ideea lui Marcus Aurelius este că, până la urmă, natura e dreaptă cu fiecare dintre noi (în condiții normale, în afara accidentelor și catastrofelor care uneori ne copleșesc), în sensul că ne oferă tot ceea ce ne trebuie în mod esențial: un trup care ne permite să ne mișcăm în lume, o inteligență care ne îngăduie să ne adaptăm și bogății naturale suficiente pentru a trăi. Astfel, la această mare împărțire cosmică, fiecare primește ceea ce i se cuvine.

Teoria dreptății reprezintă o formulă ce va servi drept principiu pentru dreptul roman: „a da fiecăruia ce este al său", a-l așeza pe fiecare la locul lui — ceea ce presupune desigur că pentru fiecare există un loc în *cosmos,* un „loc natural" cum spun grecii, iar *cosmosul* este drept și bun.

Privind astfel lucrurile, vei înțelege că unul dintre scopurile finale ale vieții omului este să-și găsească locul în sânul ordinii cosmice. Pentru majoritatea gânditorilor greci — cu excepția epicureicilor —, omul poate dobândi fericirea și poate avea o viață bună tocmai urmărind acest scop sau, mai bine zis, îndeplinindu-și această sarcină. Intr-o perspectivă asemănătoare, *theoria* are în mod implicit și o latură estetică, întrucât, dezvăluindu-ne armonia lumii, face din *cosmos* un model de frumusețe pentru oameni. Desigur că, așa cum există catastrofe naturale — despre care am spus că sunt doar accidente provizorii —, se petrec și în natură lucruri care, cel puțin la prima vedere, par respingătoare și chiar groaznice. Totuși, conform stoicilor, trebuie să știi să depășești impresiile imediate și să nu rămâi la punctul de vedere obișnuit, al oamenilor care nu gândesc, Este ceea ce Marcus

Aurelius subliniază cu multă forță în cartea sa numită *Cugetări*:

„Coama leului, balele ce curg din botul mistrețului și multe alte lucruri observate în amănunt sunt departe de a fi frumoase, și totuși, pentru că ele au fost zămislite așa de natură, sunt podoabe și posedă chiar o anume atracție; dacă ne-ar pasiona ființele din univers, dacă am avea o inteligență mai profundă, toate... ne-ar apărea ca niște creaturi plăcute. Privind cu ochii unui înțelept, chiar la bătrâni și bătrâne am putea vedea o anumită perfecțiune, o frumusețe, așa cum vedem grația copiilor."

Aceeași idee a fost deja expusă de către cel mai mare filozof grec de la care s-a inspirat stoicismul, Aristotel: el arată că aceia care consideră lumea rea, urâtă sau dezordonată se înșeală, fiindcă nu văd decât detaliile, fără să ajungă la înțelegerea întregului. Astfel, după el, dacă oamenii obișnuiți cred că lumea e imperfectă, asta se întâmplă deoarece fac greșeala „să extindă la întregul univers observații care se referă numai la obiectele sensibile, și doar la un număr mic dintre ele. Într-adevăr, regiunea lumii sensibile care ne înconjoară e singura în care domnesc nașterea și stricăciunea, dar, dacă se poate spune așa, ea nici măcar nu e o parte a întregului; ca urmare, ar fi mai corect să absolvim de vină lumea sensibilă, de dragul celei cerești, decât s-o condamnăm pe cea cerească din cauza celei sensibile". Bineînțeles că, dacă ne mărginim să examinăm doar micul nostru colț de lume, nu vom vedea frumusețea ansamblului, dar filozoful care contemplă, de exemplu, mișcarea minunat de regulată a planetelor, va ști să se ridice la un punct de vedere superior, înțelegând perfecțiunea Totului, din care noi nu suntem decât un fragment minuscul.

După cum vezi, caracterul divin al lumii este așadar atât ***imanent***, cât și ***transcendent***.

Folosesc intenționat acești termeni din

vocabularul filozofic, deoarece îți vor fi de folos în cele ce urmează. Se spune despre un lucru că e imanent lumii atunci când el se situează în cadrul lumii, nu în afara ei. În caz contrar, este transcendent. În acest sens, Dumnezeul creștinilor e transcendent față de lume, în timp ce divinul stoicilor, care nu e nicidecum situat undeva „dincolo", fiindcă nu e decât structura armonioasă, cosmică sau cosmetică a lumii înseși, e imanent.

Cu toate acestea, dintr-un alt punct de vedere, divi- nul stoicilor poate fi numit și el „transcendent", nu față de lume, dar față de noi, oamenii, în sensul că ne este ***în mod radical superior și exterior***. Într-adevăr, noi îl descoperim cu uimire, cel puțin dacă suntem un pic filozofi, dar nu-l inventăm, nici nu-l producem, câtuși de puțin.

Să-l ascultăm pe Chrysippos, care a fost elevul lui Zenon și al doilea conducător al școlii stoice:

> „Lucrurile cerești și cele care-și păstrează mereu

ordinea nu pot fi făcute de oameni."

Aceste spuse ne-au fost transmise de Cicero, care, comentând cugetările primilor stoici, adaugă:

> „Lumea trebuie să fie înțeleaptă, iar natura care cuprinde în sine toate lucrurile trebuie să exceleze prin perfecțiunea rațiunii [*logos*]; *astfel, lumea este Dumnezeu, iar ansamblul lumii e cuprins de o natură divină.*"

Așadar, conform stoicilor, putem spune că divinul este „transcendență în imanență", ca să ne dăm mai bine seama în ce fel *theoria* este contemplarea „lucrurilor divine" care, deși sunt înscrise numai în real, sunt totuși complet străine activității omului.

Aș dori să reții o idee dificilă, asupra căreia vom reveni mai târziu ca s-o înțelegi mai bine, dar pe care e bine s-o păstrezi undeva în memorie: *theoria* despre care vorbesc stoicii ne dezvăluie lucrul cel mai perfect și cel mai „real" în lume — cel mai divin, în sensul grecilor. Într-adevăr, după cum vezi, trăsătura cea mai reală, trăsătura esențială în descrierea *cosmosului* este ordinea lui, armonia sa, și nu, de exemplu, faptul că uneori au loc abateri, cum ar fi monștrii sau catastrofele naturale. Prin această caracteristică, *theoria*, care ne des- coperă toate acestea și ne furnizează mijloacele de a le înțelege, este totodată și ceea ce filozofii vor numi mai târziu o „ontologie" (o doctrină care definește structura sau „esența" cea mai intimă a Ființei) și o teorie a cunoașterii (un studiu al mijloacelor intelectuale prin care ajungem la această cunoaștere a lumii).

Ceea ce trebuie reținut este că *theoria* filozofică, înțeleasă în acest dublu sens, nu este reductibilă la o anumită știință particulară, precum biologia, fizica, astronomia sau chimia. Căci, deși recurge permanent la aceste științe pozitive, ea nu este nici experimentală, nici limitată la un anumit obiect particular. De exemplu, ea nu se ocupă doar de ființele vii, precum biologia, sau doar de planete, precum astronomia, nici măcar numai de materia neînsuflețită, ca fizica, ci încearcă să prindă esența sau structura intimă a lumii întregi. Fără îndoială că asta e o ambiție foarte mare, care ar putea părea chiar utopică pentru exigențele noastre științifice de astăzi. Dar filozofia nu este o știință printre altele, și chiar dacă trebuie să țină seama de rezultatele științifice, țelul ei fundamental nu e de ordin științific. Ea caută sensul lumii care ne înconjoară, elementele care ne permit să ne desfășurăm existența în sânul ei și nu urmărește doar o cunoaștere obiectivă a lumii.

Toate astea sunt încă greu de înțeles, în stadiul în care am ajuns până acum. Pentru moment, poți lăsa deoparte acest aspect al lucrurilor, dar va trebui să revenim la el pentru a preciza mai bine natura diferenței dintre filozofie și științele exacte.

Oricum, sunt sigur că simți deja că această *theorie*, contrar științelor noastre moderne, care sunt „neutre" din principiu, în sensul că descriu lucrurile așa cum sunt, nicidecum așa cum ar trebui să fie, are implicații practice pe plan moral, juridic și politic. Într-adevăr, e clar că descrierea *cosmosului* pe care am evocat-o nu-i putea lăsa indiferenți pe cei care se întrebau care ar fi cel mai bun mod de a-și trăi existența.

II. ETICA: JUSTIȚIA CARE IA DREPT MODEL ORDINEA COSMICĂ

Ce etică poate corespunde oare *theoriei* pe care am descris-o pe scurt?

Răspunsul nu poate fi decât unul singur: a te include sau a te potrivi *cosmosului*, iată care era pentru stoici cuvântul de ordine al oricărei acțiuni juste, principiul însuși al oricărei morale, al oricărei politici. Căci justiția e mai întâi *exactitate*: așa cum un tâmplar sau un constructor de viori potrivește o bucată de lemn într-un ansamblu mai mare — o mobilă sau o vioară —, cel mai bun lucru pentru noi e să ne *potrivim* ordinii armonioase și bune pe care ne-a dezvăluit-o *theoria*. Iată încă o precizare a sensului activității teoretice a filozofilor. După cum vezi, cunoașterea nu e total dezinteresată, căci ea se deschide imediat spre o etică.

Iată, de altfel, și motivul pentru care, în școlile filozofice de odinioară, se insista mai puțin asupra vorbelor și mai mult asupra faptelor, mai puțin asupra conceptelor și mai mult asupra *exercițiilor de înțelepciune*, contrar a ceea ce se petrece azi în liceele și universitățile noastre.

Ca să înțelegi mai bine ce înseamnă asta, îți voi povesti o mică anecdotă. Înainte ca școala stoică să fie fondată de Zenon, exista la Atena o altă școală, de la care, de altfel, stoicii s-au inspirat foarte mult: cea a cinicilor. Cuvântul „cinic" are azi în limbajul curent o conotație negativă. A spune despre cineva că e „cinic", înseamnă a spune că nu crede în nimic, că acționează fără principii, că puțin îi pasă de valori, că nu-i respectă pe ceilalți etc. Odinioară, în secolul al III-lea î.H., însemna cu totul altceva; cinicii erau, înainte de toate, niște moraliști exigenți.

Originea termenului este amuzantă: el derivă direct din cuvântul grecesc care înseamnă „câine". Dar care o fi legătura cu o școală de înțelepciune filozofică? Iat-o: principiul fundamental de comportare al filozofilor cinici era strădania de a trăi mai degrabă conform naturii decât potrivit convențiilor sociale artificiale de care ei își băteau joc tot timpul. Una dintre activitățile lor preferate era să-i sâcâie pe oamenii cumsecade, pe stradă sau la piață, să râdă de credințele lor, cum am spune azi, „să-i șocheze pe burghezi"; din acest motiv, erau adesea comparați cu potăile care te mușcă de glezne sau latră încurcându-se în picioarele tale ca să te agaseze.

Se povestește că cinicii — unul dintre cei mai de seamă, Crates, a fost chiar maestrul lui Zenon — îi obligau pe elevii lor la multe exerciții practice de încălcare a uzanțelor, cu scopul de a se concentra asupra misiunii esențiale — traiul în acord cu ordinea cosmică. Ii puneau, de exemplu, să târască prin piață un pește mort agățat de o sfoară. Poți să-ți închipui că amărâtul silit la o asemenea năzbâtie devenea îndată victima bătăii de joc a tuturor și ținta a tot felul de glume. Dar, cum se zice, „din asta avea de învățat". Ce anume? Tocmai ce spuneam, să nu-i mai pese de părerea celorlalți și să realizeze ceea ce credincioșii numesc „convertire": dar nu una spre Dumnezeu, ci spre natura cosmică de care nebunia omenească nu ar trebui niciodată să ne îndepărteze.

Într-un alt stil, dar tot conform cu natura, Crates însuși nu se sfia să facă dragoste în public cu soția lui, Hiparhia. Și atunci, ca și astăzi, oamenii erau foarte șocați de asta. Dar oricât de ciudat ar putea să ți se pară, acesta era rezultatul a ceea ce s-ar putea numi „cosmologico-etica": ideea că morala și arta de a trăi trebuie să-și extragă principiile din armonia care stăpânește *cosmosul* întreg. Înțelegi acum de ce pentru stoici prima disciplină ce trebuia practicată era *theoria*: consecințele ei pe plan practic nu erau deloc neglijabile!

Cicero explică foarte bine acest lucru, făcându-se ecoul gândirii stoicilor, într-o altă carte a sa, intitulată *Despre supremul bine și supremul rău*, (III, 73):

„Cel care vrea să trăiască în acord cu natura trebuie să pornească de la viziunea de ansamblu asupra lumii și a providenței. Nu poți să judeci corect ce e bun și ce e rău fără să cunoști întregul sistem al naturii și al vieții zeilor, nici fără să știi dacă natura umană e sau nu în acord cu natura universală. Iar fără fizică nu poți înțelege ce importanță (imensă) au maximele înțelepților: «Lasă-te în voia împrejurărilor!», «Urmează-l pe Dumnezeu!», «Cunoaște-te pe tine însuți!», «Nimic în exces!» etc.

Numai cunoașterea acestei științe ne învață ce poate face

natura în privința aplicării justiției, a păstrării legăturilor
noastre de prietenie și atașament..."

În acest sens, tot după Cicero, natura e „cea mai bună dintre guvernări".

Iți poți dâ seama de aici cât de diferită e această viziune antică despre morală și politică față de ceea ce gândim noi azi, în democrațiile noastre, în care trebuie să primeze voința oamenilor, nu ordinea naturală. Astfel, pentru a ne alege reprezentanții sau pentru a ela- bora legile, noi am adoptat principiul majorității. De altfel, ne îndoim adesea că natura e în sine „bună": în cel mai fericit caz, dacă nu ne cadorisește cu vreun uragan sau vreun tsunami, ea a devenit pentru noi un material neutru, care, în sine însuși, nu e nici bun, nici rău din punct de vedere moral.

Pentru cei din vechime, nu numai că natura era bună din start, dar nu voința unei majorități era chemată să hotărască ce e bine și ce e rău, ce e just și ce e injust, deoarece criteriile care permiteau să le deosebești țineau toate de ordinea naturală, exterioară și superioară omului. În mare, ce era bun trebuia să fie conform ordinii cosmice, *fie că oamenii voiau, fie că nu*, iar răul era opusul acesteia, *fie că le plăcea, fie că nu*. Esențialul era să ajungi în mod concret, în practică, în acord cu armonia lumii, pentru a-ți găsi locul corect, acela care ne revine fiecăruia dintre noi în marele Tot.

Dacă totuși vrei să compari acest mod de a concepe morala cu ceva cunoscut, care mai există și azi în societatea noastră, gândește-te la ecologie. Într-adevăr, pentru ecologiști, care preiau, uneori fără să știe, teme ale Antichității grecești, natura formează un tot armonios, pe care oamenii ar avea tot interesul să-l respecte și chiar, în multe cazuri, să-l imite. În acest sens, ei vorbesc, de exemplu, nu de *cosmos*, ci de „biosferă" sau de „ecosistem", ceea ce, până la urmă, e cam același lucru. Un filozof german care a fost un mare teoretician al ecologiei contemporane, Hans Jonas, arată că „scopurile omului se găsesc în natură", ceea ce înseamnă: obiectivele pe care ar trebui să și le propună oamenii pe plan etic sunt înscrise, așa cum spuneau stoicii, în însăși ordinea lumii, astfel încât „ceea ce trebuie să fie", adică ceea ce e de făcut pe plan moral, nu e separat de ființă, de natura așa cum este.

Cu mai mult de douăzeci de secole înaintea lui Jonas, Chrysippos spunea:

„Pentru a ajunge la definiția lucrurilor bune sau rele, la virtute sau la fericire, nu există un alt mijloc, ori un mijloc mai bun, decât de a pleca de la natura obiș- nuită și de la modul în care e guvernată lumea." Cicero comentează și el în felul următor: „În ceea ce-l privește pe om, el s-a născut pentru a contempla [*theorein*] și pentru a imita lumea divină... Lumea posedă virtutea, este înțeleaptă, deci e Dumnezeu" (*Despre natura zeilor*, 422) — de unde se vede că nu judecata noastră asupra realului, ci realul însuși, în calitatea sa de divin, se dovedește a fi fundamentul valorilor etice și juridice.

Oare acesta să fie ultimul cuvânt al filozofiei? Se poate ea limita să dea, prin teorie, o „viziune asupra lumii", apoi să deducă principiile morale pe baza cărora ar trebui să acționeze oamenii?

Nicidecum, așa cum vei vedea, căci în acest moment suntem doar la începutul căutării mântuirii, al încercării de a ne ridica până la adevărata înțelepciune, care constă în dispariția oricărei temeri legate de finitudine, de perspectiva timpului care trece și de moarte. Doar de aici încolo, pe baza teoriei și a practicii pe care le-am descris deja, filozofia stoică va porni spre adevăratul ei țel.

III. DE LA IUBIREA DE ÎNȚELEPCIUNE LA PRACTICA ÎNȚELEPCIUNII: MOARTEA NU E DE TEMUT, EA NU E DECÂT O TRECERE, FIINDCĂ SUNTEM UN FRAGMENT

ETERN AL *COSMOSULUI*

Întrebarea „de ce să te preocupe *theoria*, de ce morala?" pare atât de legitimă, încât aproape că uiți s-o mai pui; totuși, răspunsul ei nu e chiar atât de evident. La urma urmei, la ce bun să te obosești contemplând ordinea lumii, încercând să prinzi esența cea mai intimă a ființei? De ce să te străduiești cu încăpățânare să te adap- tezi ordinii lumii? Doar există atâtea alte forme de viață decât cea filozofică, sunt atâtea alte meserii. Nimeni nu e obligat să fie filozof... Ajungem acum, în fine, la chestiunea cea mai înaltă, la interogația supremă a oricărei filozofii: cea a mântuirii.

Căci pentru stoici, ca și pentru ceilalți filozofi, există ceva „dincolo" de morală. În jargonul filozofic, se numește „soteriologie", termen care vine din grecescul *soterios*, care înseamnă chiar „mântuire". Or, așa cum am mai spus, acest concept se raportează la problema morții, la „finitudine", a cărei conștiință ne face, la un moment dat, să reflectăm asupra caracterului ireversibil al trecerii timpului și, ca urmare, asupra modului optim de a folosi timpul care ne e dat. Chiar dacă nu toți oamenii devin filozofi, cu toții ajung la aceste întrebări filozofice. Așa cum am mai spus, spre deosebire de marile religii, filozofia ne propune „să ne mântuim", să ne învingem teama și îngrijorarea nu prin Altul, printr-un Dumnezeu, ci prin noi înșine, prin propriile noastre forțe, folosindu-ne doar rațiunea.

În cartea sa intitulată *Criza culturii*, filozoful contem- poran Hannah Arendt arată că anticii aveau în vedere, în mod tradițional, chiar înainte de apariția filozofiei, două modalități de a răspunde provocării pe care o constituie pentru oameni conștiința morții inevitabile, două căi de a triumfa asupra morții, sau măcar asupra spaimei pe care ne-o inspiră.

Prima, cât se poate de naturală, constă în procreare: având copii, asigurându-ți, cum se spune atât de bine, „descendența", te înscrii cumva în ciclul etern al naturii, în universul lucrurilor care nu mor. Dovada cea mai bună e că, cel mai adesea, copiii noștri ne seamănă atât fizic, cât și moral. În felul acesta, ei duc mai departe în timp ceva din noi înșine. Rău e, desigur, faptul că acest mod de a accede la continuitatea în timp nu e valabil decât pentru specie: dacă aceasta poate părea potențial nemuritoare, individul, în schimb, se naște, se dezvoltă și moare. Astfel, visând la nemurire prin procreare, omul nu numai că dă greș, dar nici nu se ridică prin nimic deasupra condiției celorlalte specii de animale. Mai pe înțeles: pot să fac oricât de mulți copii, asta nu mă va împiedica nici să mor și nici să-i văd, eventual, murind și pe ei, ceea ce e și mai rău! Sigur că voi asigura într-un fel supraviețuirea speciei, dar nicide- cum pe aceea a individului, a persoanei. Așadar, procrearea nu este o adevărată mântuire.

A doua modalitate de rezolvare e deja mai sofisticată: ea constă în realizarea unor fapte eroice și glorioase, care ar putea deveni subiectul unei povestiri, *urma scrisă* având drept calitate principală faptul că învinge cumva trecerea timpului. Știi deja că în Grecia antică existau mari istorici, precum Tucidide sau Herodot, astfel încât se poate spune că tomurile lor de istorie care povestesc faptele excepționale săvârșite de anumiți oameni îi salvează pe aceștia de la uitarea ce amenință tot ceea ce nu aparține naturii.

Intr-adevăr, fenomenele naturale sunt ciclice, se repetă indefinit, așa cum ziua urmează nopții, iarna toamnei și vremea frumoasă furtunii. Repetarea asta e o garanție că nimeni nu va putea să le uite: în acest sens, restrâns, dar ușor de înțeles, lumea naturală atinge lesne o anumită formă de „imortalitate"; în schimb, „toate lucrurile care-și datorează existența omului, operele, acțiunile și cuvintele, sunt pieritoare, molipsitecum s-ar zice — de mortalitatea autorilor lor". Gloria ar putea învinge, măcar parțial, această efemeritate.

Așa cum arată Arendt, acesta e scopul principal urmărit de cărțile de istorie din Antichitate atunci când povestesc fapte eroice (de exemplu, atitudinea lui Ahile în timpul războiului din Troia): încearcă să le smulgă sferei lucrurilor pieritoare, făcându-le asemenea celor naturale[1]:

> „Dacă muritorii ar reuși să confere o oarecare permanență operelor, acțiunilor și cuvintelor lor, debarasându-le de caracterul lor perisabil, atunci toate acestea ar putea — până la un punct — să pătrundă și să-și găsească locul în lumea celor care durează veșnic; muritorii înșiși și-ar putea afla locul în cosmos, unde toate sunt nemuritoare, cu excepția oamenilor."

E adevărat: într-o privință, datorită scrierilor, care sunt mult mai durabile decât vorbele rostite, eroii greci n-au murit de tot, atâta timp cât noi, astăzi, continuăm să le citim povestea. Așadar, gloria poate apărea ca o formă de nemurire personală, și fără îndoială că, din acest motiv, a fost și este ea atât de râvnită de numeroși oameni. Trebuie spus, totuși, că pentru mulți alții ea nu e decât o prea slabă consolare, ca să nu spunem o formă de vanitate...

---

[1] Hannah Arendt. *La crise de la culture,* «Le concept d'histoire», traducere franceză, Gallimard, p. 60 și urm.

Odată cu nașterea filozofiei, intră în scenă o a *treia modalitate* de a răspunde provocării reprezentate de finitudine. Am arătat deja că, după spusele lui Epictet, (care exprimă astfel, fără îndoială, convingerea tuturor marilor cosmologi) teama de moarte era mobilul suprem al interesului pentru înțelepciunea filozofică. Datorită acesteia din urmă, spaima existențială capătă, în sfârșit, dincolo de falsele consolări ale procreării și gloriei, un răspuns care, în mod ciudat, apropie filozofia de atitudinea religioasă, menținând totuși distincția cunoscută dintre „mântuirea prin Altul" și „mântuirea prin sine însuși".

Într-adevăr, conform stoicilor, prin exercițiul gândirii și al acțiunii, înțeleptul va putea să ajungă la o formă umană dacă nu de nemurire, cel puțin de eternitate. Sigur că va muri. Dar pentru el, moartea nu va însemna sfârșitul definitiv al tuturor lucrurilor, ci, mai degrabă, o transformare, o „trecere" de la o stare la alta, în sânul unui univers a cărui perfecțiune *globală* posedă o stabilitate absolută, divină prin însuși acest fapt.

Că vom muri e un fapt cert, așa cum, într-o bună zi, spicele de grâu sunt secerate. Dar, se întreabă Epictet, oare doar pentru atâta lucru trebuie să-ți acoperi fața și să te abții — din superstiție — de a formula astfel de gânduri, fiindcă ar fi „de rău augur"? Nu, „căci spicele dispar, dar lumea nu". Merită să ne oprim la comentariul acestei afirmații:

> „Frunzele cad, smochina uscată o înlocuiește pe cea proaspătă, stafidele, ciorchinele copt, după tine astea sunt cuvinte de rău augur! De fapt, nu este decât transformarea stărilor anterioare în altele, nu e nicio distrugere, ci o alcătuire și o dispunere *bine*

întocmite. Emigrarea e doar o schimbare mică. Moartea, una mai mare, dar nu treci de la ființa actuală la neființă, ci la neființa ființei actuale. — Și-atunci, nu voi mai fi? — Nu vei mai fi ceea ce ești, ci altceva, de care lumea va avea atunci nevoie."[1]

Sau, în același sens, așa cum spune Marcus Aurelius într-una dintre meditațiile sale (IV, 14): „Tu existi ca parte: vei dispărea în totul care te-a născut, sau, mai bine zis, prin transformare, vei fi primit în rațiunea lui seminală."

Ce înțeles au aceste texte? În fond, pur și simplu acesta: ajunsă la un anumit nivel de înțelepciune teoretică și practică, ființa umană înțelege că moartea nu există cu adevărat, că ea nu e decât o trecere de la o stare la alta, nu e nimicire, ci un mod diferit de a fi. Ca membri ai unui *cosmos* divin și stabil, putem participa și noi la stabilitatea și divinitatea lui. *Dacă înțelegem acest lucru, ne vom da seama cât de nejustificată e spaima noastră de moarte, și nu doar subiectiv, ci obiectiv, în sens panteist;* obiectiv, fiindcă universul este etern, iar noi, meniți să fim întotdeauna un fragment al lui, nu vom înceta niciodată să existăm!

Așadar, după Epictet, înțelegerea sensului acestei treceri constituie însuși scopul *oricărei activități filozofice*. Învățându-ne cum *„să trăim și să murim ca un zeu”*[2], după inspirata formulă a filozofului, ea îngăduie oricui

---

[1] Les Stoïciens, *op. cit.*, p. 1 030.

[2] Les Stoïciens, *op. cit.*, p. 900.

să ajungă la o viață bună și frumoasă. Adică, să trăim precum o ființă care, percepând legătura sa privilegiată cu toate celelalte în sânul armoniei cosmice, dobândește seninătatea și conștiința faptului că, deși e muritoare într-un anumit sens, nu e mai puțin eternă în altul.

După cum spune Cicero, acesta e motivul pentru care tradiția a „divinizat” câteodată anumiți oameni iluștri, precum Hercule sau Esculap: dat fiind că sufletele lor „continuau să existe și să se bucure de eternitate, au fost considerați zei în mod legitim, căci sunt perfecți și eterni"[1].

---

[1] Cicero, *Despre natura zeilor*, II, 24. S-ar putea spune că, după această concepție antică a mântuirii, există grade diferite ale morții, ca și cum am muri mai mult sau mai puțin, în funcție de gradul nostru de înțelepciune și de „trezire". Conform acestei viziuni, viața bună e aceea care, cu toată conștiința fără iluzii a finitudinii noastre, păstrează cea mai strânsă legătură cu eternitatea, adică cu ordinea cosmică. la care înțeleptul ajunge practicând *theoria*. De altfel, acor- dând această misiune supremă filozofiei, Epictet se înscrie într-o lungă tradiție, care ajunge până la *Timaios* al lui Platon, apoi trece prin Aristotel și se prelungește în unele privințe, în mod straniu (așa cum vom vedea), până la Spinoza, în ciuda celebrei sale „deconstrucții" a noțiunii de nemurire.

Să-l ascultăm mai întâi pe Platon, în pasajul din *Timaios* (90 î.Hr.) care evocă puterile sublime ale părții superioare a omului, intelectul (*nous*): „Dumnezeu ni l-a dat ca pe un geniu, și este principiul despre care am spus că se află adăpostit în partea superioară a trupului nostru și ne ridică de la pământ către înrudirea noastră cerească, fiindcă noi suntem o plantă a cerului, nu a pământului, putem spune asta cu adevărat. Căci Dumnezeu a agățat capul și rădăcina noastră în locul unde a fost zămislit sufletul la început, și astfel, întreg trupul nostru a fost ridicat spre cer. Or, când un om se lasă pe de-a-ntregul pradă pasiunilor sau ambițiilor sale și-și îndreaptă toate eforturile către satisfacerea lor, toate gândurile sale devin, în mod necesar, muritoare, și nu-i lipsește nimic ca să devină cu totul muritor, atât cât se poate, odată ce în asta s-a exersat. Dar când un om s-a dăruit cu totul dragostei pentru știință și pentru adevărata

Acestea fiind zise, sarcina nu devine cu nimic mai ușoară; dacă filozofia, care culminează cu o doctrină a mântuirii fondată pe rațiune, nu vrea să rămână doar o simplă aspirație la înțelepciune, ci să învingă temerile și să facă loc înțelepciunii înseși, ea trebuie să capete substanță prin exerciții practice.

Într-adevăr, doar așa doctrina mântuirii își găsește adevăratul sens și atinge o nouă dimensiune. Ca să fiu sincer, pe mine soluția stoică nu mă prea convinge și aș putea, dacă aș vrea, să-i aduc multe obiecții. De altfel, chiar pe vremea stoicilor erau formulate asemenea critici.

înțelepciune, iar dintre facultățile sale, a exersat-o mai ales pe aceea de a cugeta la lucruri nemuritoare și divine, dacă reușește să ajungă la adevăr, e sigur că, în măsura în care naturii umane îi e dat să participe la nemurire, nu-i lipsește nimic pentru a ajunge la ea." Ceea ce, adaugă Platon, îi va permite să fie „fericit într-un mod superior". Așadar, pentru a-ți împlini viața, făcând-o bună și fericită totodată, trebuie să rămâi credincios părții divine din tine însuți, intelectul. Prin el te legi, ca printr-o „rădăcină din cer", de universul superior și divin al armoniei cerești: „De aceea trebuie să cauți să fugi cât mai repede din această lume în cealaltă. Or, a fugi astfel înseamnă a te face, pe cât se poate, asemănător cu Dumnezeu, iar a fi asemănător lui Dumnezeu înseamnă să fii drept și sănătos cu ajutorul inteligenței."

O constatare similară, deși nu identică, se regăsește în opera lui Aristotel, într-unul dintre cele mai comentate pasaje ale *Eticii Nicomahice*, în care definește și el viața bună, „viața teoretică sau contemplativă", singura care ne poate conduce la „fericirea perfectă", ca fiind viața prin care putem scăpa, măcar parțial, de condiția de simpli muritori. Poate unii vor zice că „o viață de acest fel ar fi prea înaltă pentru condiția umană: fiindcă nu ca om trăiești astfel, ci întrucât în noi e prezent un element divin. .. Totuși, dacă intelectul este ceva divin în comparație cu omul, viața conform intelectului este și ea divină față de viața umană. Așadar, nu trebuie ascultați cei care-l sfătuiesc pe om, fiindcă e om, să-și limiteze gândirea la lucrurile omenești, iar pentru că e muritor, la lucrurile muritoare, ci omul trebuie ca, pe cât posibil, să devină nemuritor și să facă totul pentru a trăi conform părții celei mai nobile ce se află în el."

Dar am decis ca în această prezentare a marilor momente ale filozofiei să mă abțin de la orice comentariu negativ, deoarece consider că e mai bine să înțelegi înainte de a critica; și mai cred că e absolut necesar ca, înainte de „a gândi cu propria-ți minte", să ai umilința de „a gândi prin ceilalți", împreună cu ei și datorită lor.

Or, din acest punct de vedere, deși nu sunt un stoic și nu împărtășesc această filozofie, trebuie să recunosc grandoarea efortului pe care îl reprezintă ea și faptul că răspunsurile ei sunt impresionante. Voi demonstra asta evocând acum unele dintre exercițiile de înțelepciune cărora stoicismul le deschide calea. Căci, așa cum îi spune și numele, filozofia nu este încă înțelepciune, ci doar dragoste (*philo*) de înțelepciune (*sophia*). După cum spun stoicii, se poate trece de la una la alta numai prin exerciții concrete. Dat fiind că filozofia culminează cu o doctrină a mântuirii care trebuie să ne salveze de spaimele legate de finitudine, exercițiile trebuie să fie orientate exclusiv spre înlăturarea acestor spaime; în acest sens, eu cred (și vei putea judeca și tu) că ele își păstrează și azi valoarea neprețuită, chiar pentru cei care, de altfel, nu împărtășesc viziunea stoicilor.

Câteva exerciții de înțelepciune pentru a porni concret în căutarea mântuirii

Aproape totul se referă la relația noastră cu timpul, căci, de bună seamă, acolo se cuibăresc spaimele care alimentează remușcările și nostalgia pentru trecut, dar și speranțele și proiectele pe care ni le facem pentru viitor. Exercițiile acestea sunt atât de interesante și de semnificative, încât le vom regăsi, sub forme diferite, de-a lungul întregii istorii a filozofiei, și la alți gânditori, unii foarte îndepărtați de stoici: la Epicur și Lucrețiu, dar în mod ciudat și la Spinoza și la Nietzsche, ba chiar și în unele tradiții complet diferite de filozofia occidentală, cum ar fi budismul tibetan. Mă voi limita la patru, dar să știi că mai sunt încă multe care se referă la modul în care putem reuși să ne topim în marele Tot cosmic.

Cele două mari rele:
balastul trecutului și nălucile viitorului

Să începem cu esențialul: conform unei teme abia atinse în cuvântul înainte al acestei cărți și care va fi amplu tratată mai târziu, stoicii cred că cele două rele care împovărează existența umană, cele două frâne care o blochează și o împiedică să ajungă la înflorire, sunt nostalgia și speranța, atașamentul față de trecut și grija pentru viitor. Ele ne fac încontinuu să ratăm momentul prezent, ne împiedică să-l trăim din plin. S-a spus că, din acest punct de vedere, stoicismul a prefigurat unul dintre cele mai importante aspecte ale psihanalizei: cel ce rămâne prizonier al propriului trecut va fi întotdeauna incapabil „să se bucure și să acționeze", după cum spunea Freud. Adică, nostalgia paradisurilor pierdute, a bucuriilor și a suferințelor din copilărie ne împovărează viața cu o greutate cu atât mai mare cu cât nu ne dăm seama de ea.

Este cea dintâi convingere, simplă și profundă, exprimată în modul cel mai practic în spatele edificiului teoretic al înțelepciunii stoice. Marcus Aurelius a formulat-o, poate mai bine decât oricine, la începutul cărții a XII-a din *Cugetările* sale:

> „Dacă nu ți-l refuzi singur, poți avea chiar acum tot ceea ce vrei să obții printr-un lung ocol. *E destul să lași baltă tot trecutul, să încredințezi viitorul providenței și să-ți îndrepți acțiunea prezentă spre pietate și dreptate;* spre pietate, ca să iubești partea pe care ți-a dat-o natura; căci ea a produs-o pentru tine, iar pe tine, pentru ea; spre dreptate, pentru a spune în mod liber și fără ocol adevărul și pentru a acționa conform legii și conform valorii."

Pentru a fi mântuiți, pentru a ajunge la înțelepciunea care depășește cu mult filozofia, trebuie să învățăm cu orice preț să trăim fără temeri zadarnice sau nostalgii inutile, ceea ce înseamnă să încetăm a ne situa în dimensiunile timpului, trecut și viitor, care nu există în realitate, și să ne menținem, pe cât posibil, în prezent:

„Să nu te tulbure niciodată imaginea vieții tale întregi. Nu te gândi la toate lucrurile neplăcute care probabil că s-au întâmplat, ci în fiecare clipă din prezent întreabă-te: ce este insuportabil și greu de depășit în acest eveniment? *Amintește-ți atunci că nici trecutul și nici viitorul nu te apasă, ci prezentul"*.[1]

Iată de ce trebuie să ne debarasăm de aceste greutăți priponite în mod straniu de cele două chipuri ale neantului cu care trebuie să ne confruntăm de fapt, așa cum insistă și Marcus Aurelius:

„Amintește-ți că *fiecare trăiește doar în momentul prezent, în clipa de față. Restul e trecutul, sau un viitor* *neclar*. Scurtă e durata vieții" pe care trebuie de fapt s-o înfruntăm. Sau, cum spune Seneca în *Scrisori către Lucillius*:

> „Trebuie eliminate aceste două lucruri: *spaima de viitor și amintirea relelor trecute. Cele din urmă nu mă mai ating,*

---

[1] Cugetări, VIII, 36.

[2] Citat și comentat cu multă profunzime și finețe de Pierre Hadot în *La Citadelle intérieure*, Fayard, p. 133 și urm.

iar viitorul nu mă privește încă"[2], la care ar fi de adăugat, ca să fim corecți, că nu doar „vechile rele" întunecă viața celui lipsit de înțelepciune, ci — în mod paradoxal — poate chiar mai mult, amintirea zilelor fericite, pierdute pentru totdeauna și care nu se vor mai întoarce „de acum încolo": *nevermore*.

Dacă ești lămurit asupra acestui aspect, vei înțelege de ce, în chip neașteptat — adică împotriva părerilor curente, stoicismul își învăța discipolii să părăsească ideologiile bazate pe speranță.

„Să speri ceva mai puțin, să iubești un pic mai mult"

Așa cum subliniază filozoful contemporan André Comte-Sponville, stoicismul se întâlnește, în această privință, cu una dintre cele mai subtile teme ale înțelepciunii orientale, mai ales cu budismul tibetan: contrar locului comun conform căruia „nu poți trăi fără speranță", speranța e cea mai mare nenorocire posibilă. Căci ea aparține, prin definiție, sferei lipsurilor, a tensiunilor nerezolvate. Trăim fără încetare în domeniul proiectelor, alergând după obiective înscrise într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat și, iluzie supremă, ne închipuim că fericirea noastră depinde de realizarea scopurilor mediocre sau mărețe (nu contează prea mult) pe care ni le-am stabilit noi înșine. Să cum- părăm ultimul MP3, un aparat foto performant, un scuter de ultimă oră, să ne înfrumusețăm camera, să seducem pe cineva, să îndeplinim un proiect, să punem pe picioare o întreprindere de orice fel: de fiecare dată cedăm mirajului unei fericiri amânate, al unui paradis ce nu e construit încă, aici sau în lumea de dincolo.

Uităm că nu există o altă realitate decât aceea trăită acum și aici, pe care această ciudată fugă în viitor ne face, cu siguranță, s-o ratăm. Când ne atingem, în sfârșit, obiectivul, constatăm cu amărăciune că ne este indiferent, dacă nu chiar ne dezamăgește. Precum copiii care, în dimineața de Crăciun, s-au plictisit deja de jucăria primită, posedarea bunurilor atât de râvnite nu ne face nici mai buni, nici mai fericiți. Greutățile vieții și tragismul condiției umane nu se schimbă și, după celebra afirmație a lui Seneca, „în timp ce așteptăm să trăim, viața a și trecut pe lângă noi".

Dacă îți mai amintești cunoscuta fabulă a lui La Fontaine, asta e și lecția pe care o învățăm de la Perette: vasul cu lapte nu se sparge doar de dragul anecdotei, ci pentru că fantasmele de genul celei a lui Perette nu se îndeplinesc niciodată. Ca și cum ți-ai închipui că vei fi miliardar: „să zicem că am câștigat la loterie"... și atunci aș cumpăra asta și cealaltă, aș da o parte unchiului și mătușii, o altă parte la săraci, aș pleca într-o călătorie... Și-apoi? La sfârșit, tot mormântul se arată la orizont, și înțelegem repede că strângerea tuturor bunurilor materiale posibile și imaginabile, deși nu e chiar neglijabilă (să nu fim ipocriți totuși, vorba anec*dotei, banii te ajută să suporți sărăcia...),* nu rezolvă nimic esențial.

Din același motiv, după un celebru proverb budist, trebuie să înveți să trăiești ca și cum clipa cea mai importantă din viața ta ar fi cea prezentă, iar persoanele care contează cel mai mult ar fi cele din fața ta. Căci restul pur și simplu nu există, trecutul nu mai este, iar viitorul nu există încă. Aceste două dimensiuni ale timpului sunt doar niște realități imaginare, cu care ne „încărcăm" ca „animalele de povară" de care-și bătea joc Nietzsche, doar pentru a reuși să ne pierdem „inocența devenirii" și să ne justificăm lipsa a ceea ce el numea (exact în sensul dat de stoici), *„amor fati"*, dragos58

tea pentru real așa cum este el. Fericire pierdută, fericire viitoare, dar un prezent care îți scapă printre degete, trimis în neant, deși e singura dimensiune a existenței reale.

Este și viziunea lui Epictet din *Convorbiri*, unde tratează una dintre temele cele mai celebre ale stoicismului; nu ți-am vorbit încă despre ea fiindcă de abia acum dispui de toate elementele necesare pentru a o înțelege bine: o viață bună este aceea fără speranțe și temeri, adică ***viața care se împacă cu ceea ce este, existența care acceptă lumea așa cum e.*** E ușor de înțeles că o astfel de împăcare nu s-ar putea produce fără convingerea că lumea e divină, armonioasă și bună.

Iată ce îl sfătuiește Epictet pe elevul său: trebuie să alungi din „cugetul tău întristat frica, invidia, bucuria pentru răul altuia, zgârcenia, slăbiciunea, lipsa de măsură. Dar nu le poți goni dacă nu-ți îndrepți atenția doar către Dumnezeu, dacă nu te atașezi numai de el, dacă nu te dedici ascultării poruncilor lui. Dacă dorești altceva, o să te vaieți, o să suspini ascultându-i pe cei mai puternici decât tine, căutând mereu în afara ta o fericire pe care n-o vei putea găsi niciodată; asta fiindcă o cauți acolo unde nu se află și neglijezi s-o cauți acolo unde este."[1] Toate acestea trebuie înțelese în sens „cosmic" sau panteist, nicidecum ca un fel de întoarcere la monoteism.

Mai ales un lucru trebuie să reții: Dumnezeul lui Epictet nu e o ființă personală, precum cel al creștinilor, e doar un echivalent al *cosmosului,* un alt nume al acelei rațiuni universale pe care grecii o numeau *logos,* un chip al destinului pe care trebuie să-l acceptăm, ba chiar să ni-l dorim din tot sufletul, deși, de obicei — fiind victime ale iluziilor conștiinței comune — credem că trebuie să ne opunem pentru a-l învinge.

---

[1] *Convorbirea a II-a*, XVI, 45–47 (în *Les Stoïciens, op. cit.*, p. 924).

Așa cum maestrul recomandă discipolului:

> „Trebuie să ne punem de acord voința cu evenimentele într-un asemenea mod, încât niciun eveniment să nu se întâmple împotriva voinței noastre, și orice eveniment să aibă loc atunci când voim. Avantajul celor care reușesc asta este că nu dau greș în dorințele lor, nu pățesc ceea ce nu le place și trăiesc în forul lor interior o viață fără durere, fără teamă și netulburată..."[1]

Desigur că astfel de recomandări par *a priori* absurde pentru oamenii obișnuiți. Ei nu pot vedea în ele decât o formă de „chietism", adică un fel de fatalism, cu totul stupid. Înțelepciunea trece în ochii celor mai mulți drept nebunie, deoarece se sprijină pe o viziune asupra lumii a cărei înțelegere profundă presupune un efort teoretic ieșit din comun.

Dar nu asta deosebește filozofia de discursul obișnuit, nu prin asta capătă ea un farmec incomparabil?

Trebuie să mărturisesc că nu împărtășesc deloc resemnarea stoicilor — mai târziu, când vom vorbi despre materialismul contemporan, voi avea ocazia să-ți explic și de ce. Totuși, el descrie foarte bine una dintre dimensiunile vieții umane care, în anumite cazuri — mai ales când totul merge bine! — poate lua, într-adevăr, forma înțelepciunii. Există momente când nu ne simțim datori să schimbăm lumea, ci doar să o iubim și să gustăm din plin frumusețile și bucuriile pe care ni le oferă.

---

[1] *Convorbirea a II-a,* XIV, 7–8 (în *Les Stoïciens, op. cit.* p. 914).

De exemplu, atunci când faci baie în mare, când îți pui masca pentru a privi peștii, nu plonjezi ca să schimbi lucrurile, nici ca să le îmbunătățești ori să le îndrepți, ci ca să le admiri și să te bucuri de ele. Cam în acest mod ne sfătuiește stoicismul să ne împăcăm cu ceea ce există, cu prezentul așa cum este, dincolo de speranțele și regretele noastre. El ne cheamă spre aceste clipe de grație și, pentru a le înmulți cât mai mult, ne propune să ne modificăm mai degrabă dorințele, decât ordinea lumii.

De aici și cealaltă recomandare esențială pe care ne-o face: fiindcă singura dimensiune a vieții reale este prezentul, iar acesta e, prin definiție, în continuă mișcare, e mai înțelept să nu te atașezi de cele trecătoare. Dacă nu, te așteaptă cele mai mari suferințe.

Pledoarie pentru „neatașare"

Acesta e sensul în care stoicismul, foarte apropiat de spiritul budismului, pledează pentru o atitudine „lipsită de atașament" față de avuțiile acestei lumi, așa cum scrie Epictet într-un text pe care maeștrii tibetani l-ar fi iscălit fără ezitare:

„Primul și cel mai important exercițiu, cel care ne conduce de-a dreptul la porțile binelui, este ca, atunci când ne legăm de ceva, să recunoaștem că acel lucru nu face parte dintre cele ce nu ne pot fi luate, că este de același gen cu o farfurie sau o cupă de cristal, pentru care nu ne tulburăm dacă se sparge, fiindcă ne amintim ce e ea de fapt. Așa și acum: când îți săruți copilul, fratele sau prietenul, nu te lăsa pradă imaginației fără opreliște... Amintește-ți că iubești un muritor, o ființă care este altcineva decât tine însuți. Ți-a fost dăruit pentru moment, iar nu pentru totdeauna, și nici fără a-ți putea fi luat... Ce poate fi rău ca, atunci când îți săruți copilul, să șoptești pentru tine: «Mâine va muri?»”[1]

Aș vrea să înțelegi corect spusele lui Epictet: nu e vorba nicidecum să fii indiferent și, cu atât mai puțin, să nu-ți faci datoria pe care ne-o impune compasiunea, mai ales față de cei pe care-i iubim. Totuși, trebuie să te ferești, ca de o boală molipsitoare, de atașamentul care ne face să uităm ceea ce budiștii numesc „nepermanența", faptul că în lumea asta nimic nu e stabil, că toate se schimbă și trec, iar cel care nu înțelege asta se supune singur chinurilor provocate de nostalgie și speranță. Trebuie să știi să te mulțumești cu prezentul, să te bucuri de el, fără să dorești sau să regreți nimic altceva. Rațiunea, care ne conduce și ne îndeamnă să trăim conform naturii cosmice, trebuie să fie purificată de sedimentele care o împovărează și o alterează de îndată ce se rătăcește în dimensiunile ireale ale timpului — trecutul și viitorul.

Deși înțeles cu mintea, acest adevăr nu e atât de ușor de pus în practică. Iată de ce Marcus Aurelius îl îndeamnă pe discipolul său să îi dea o formă concretă:

„Îți spun deci, dacă separi această facultate directoare de tot ceea ce i s-a adăugat ca urmare a pasiunilor, de tot ce se află dincolo de prezent și de tot trecutul, vei face din tine însuți, așa cum spune Empedocle, «o sferă foarte rotundă, mândră în bucuria singurătății ei». Te vei strădui să trăiești în singura clipă în care trăiești, adică în prezent; și-ți vei putea petrece tot timpul care-ți mai rămâne până la moarte, fără tulburare, în mod nobil și plăcut pentru propriul tău daimon."[2]

---

[1] *Convorbiri*, III, p. 84 și urm.

[2] Marcus Aurelius, *Cugetări*, XII, 3.

Este exact ceea ce Nietzsche numește, așa cum vom vedea, „inocența devenirii". Dar, pentru a te ridica la acest nivel de înțelepciune, e necesar să ai curajul de a cugeta la viața ta sub semnul „viitorului anterior".

„Când se va întâmpla nenorocirea, voi fi fost deja pregătit": un gând despre mântuire care trebuie scris la viitorul anterior

Ce înseamnă asta? Așa cum ai observat din spusele lui Epictet în legătură cu copilul său, e vorba despre moarte și despre modul în care filozofia ne poate ajuta s-o învingem, sau, cel puțin, să învingem teama pe care ne-o inspiră și care ne împiedică să trăim fericiți. În acest domeniu, exercițiile cele mai concrete se învecinează cu cea mai înaltă spiritualitate: dacă trebuie să trăiești în prezent, să te desprinzi de remușcările, regretele și spaimele pe care le concentrează trecutul și viitorul, atunci e cazul să savurezi fiecare clipă a vieții așa cum o merită; adică cu deplina conștiință a faptului că, pentru noi, muritorii, ea poate fi ultima. Așadar, trebuie „să îndeplinești fiecare acțiune a vieții tale ca și cum ar fi ultima" (Marcus Aurelius, *Cugetări*, II, 5, 2).

Miza spirituală a exercițiului prin care subiectul se desprinde de împovărătorul atașament față de trecut și de viitor e acum limpede. Îți poți învinge teama legată de finitudine dobândind convingerea, nu intelectuală, ci intimă și aproape materială, că, de fapt, nu e nicio diferență între veșnicie și prezent, dacă cel din urmă nu mai e disprețuit în comparație cu celelalte două dimensiuni ale timpului.

In viață, există momente de grație, clipe rare în care avem sentimentul că ne-am împăcat cu lumea. Iți dădeam exemplul scufundării în mare. Nu știu dacă e bine ales pentru tine, dar cred că îți poți imagina multe altele, așa cum fiecare, în funcție de gusturile și dispoziția sa, se poate gândi la astfel de clipe: o plimbare în pădure, un apus de soare, a fi îndrăgostit, a avea sentimentul liniștit dar plin de bucurie de a fi făcut o faptă bună, seninătatea care urmează unei creații importante. Oricum ar fi, atunci când concordanța dintre noi și lumea înconjurătoare este deplină, atunci când acest acord se întâmplă de la sine, fără efort, în mod armonios, pare că timpul încetează să mai existe, făcând loc unui prezent „consistent", care pare să dureze și a cărui seninătate nu mai e tulburată nici de trecut, nici de viitor.

Să faci în așa fel ca întreaga ta viață să fie asemenea acestor clipe, iată care e, de fapt, înțelepciunea supremă. Sub acest aspect, putem spune că ne apropiem de sfera conceptului de mântuire, în sensul că nimic nu mai tulbură seninătatea dobândită prin depășirea spaimelor legate de celelalte dimensiuni ale timpului. Când ajunge la acest grad de trezire, înțeleptul poate trăi „ca un zeu", în veșnicia unei clipe pe care nimic nu o poate relativiza, într-o fericire absolută pe care n-o mai afectează nicio spaimă.

Din cele de mai sus, îți poți da seama de ce, pentru stoici, ca și pentru budiști, dimensiunea temporală a luptei împotriva spaimei de moarte este aceea a „viitorului anterior". Ea se poate formula astfel: „Când mă va lovi soarta, mă voi fi pregătit deja". Când *se va întâmpla nenorocirea* — sau ceea ce consideră oamenii că e o nenorocire: moartea, boala, sărăcia și toate relele ce decurg din trecerea ireversibilă a timpului —, îi voi putea face față datorită capacității dobândite de a trăi în prezent, adică de a iubi lumea așa cum este ea, orice s-ar întâmpla:

„Dacă se întâmplă unul dintre accidentele considerate neplăcute, ceea ce îți va ușura durerea, în primul rând, va fi faptul că nu era neașteptat... Iți vei spune: «Știam că sunt muritor. Știam că s-ar putea să-mi părăsesc țara, știam că s-ar putea să fiu exilat, știam că s-ar putea să intru la închisoare.» Apoi, dacă te întorci la tine însuți și încerci să vezi din ce domeniu face parte accidentul, îți vei aminti imediat că este unul dintre acelea care nu depind de voința noastră, care nu sunt ale noastre."

Și care ne sunt trimise de natură într-un mod bun și drept, cu condiția de a nu privi lucrurile la scară mică, ci adoptând punctul de vedere al armoniei generale.

* *
*

Această înțelepciune ni se adresează și astăzi, dincolo de secole și de diferențele fundamentale ce aparțin istoriei și culturii caracteristice marilor sale perioade. De altfel, ea va avea o posteritate bogată, care va ajunge până la Nietzsche, de exemplu, așa cum vom vedea imediat.

E foarte adevărat că astăzi nu mai trăim în lumea greacă. Marile cosmologii și „înțelepciunile lumii” au dispărut.

Rămâne marea întrebare, pe care probabil că ți-ai pus-o deja: de ce și cum se trece de la o anumită viziune asupra lumii la alta? Sau, formulând altfel: totuși, de ce există mai multe filozofii care par să se înlănțuie în istoria ideilor, și nu o singură gândire care ar fi suficientă pentru toate epocile și ar satisface, odată pentru totdeauna, toate ființele umane?

Pentru a analiza această întrebare în mod concret, cel mai bine este să plecăm de la exemplul de care ne ocupăm acum, cel al doctrinelor mântuirii legate de marile cosmologii antice. De ce înțelepciunea stoică nu a reușit să împiedice apariția unor moduri de gândire rivale, mai ales nașterea creștinismului, care, chiar dacă nu i-a dat o lovitură mortală (am spus că stoicismul ni se mai adresează și astăzi!), a exilat-o pe planul al doilea timp de mai multe secole.

Examinând pe un caz concret modul în care se produce trecerea de la o viziune asupra lumii la alta — de la stoicism la creștinism —, vom putea trage concluzii mai generale despre mersul istoriei filozofiei.

In privința stoicismului, trebuie să recunoaștem, oricât de grandioase ar fi conceptele elaborate de el, că răspunsul său la problema mântuirii este afectat de o carență majoră, care va deschide fără îndoială o breșă, lăsând astfel loc altor răspunsuri și permițând motorului istoriei să repornească.

Așa cum, fără îndoială, ai observat, doctrina stoică a mântuirii rămâne *anonimă și impersonală*. Ea ne promite eternitatea, dar sub o formă anonimă, cea a unui frag- ment inconștient al *cosmosului*: pentru ea, moartea nu e decât o trecere, dar aceasta se face de la o stare personală și conștientă, de la mine și tine, ca persoane vii și gânditoare, la o stare de topire în *cosmos*, în cursul căreia ne pierdem individualitatea conștientă. Ca urmare, nu e foarte sigur că stoicismul răspunde cu adevărat problemei ridicate de spaima față de finitudine. El caută, într-adevăr, să ne elibereze de teama legată de reprezentarea morții, dar cu prețul unei eclipsări a eului, care nu este chiar cea mai mare dorință a noastră, ca să folosim un eufemism. Ceea ce dorim cu adevărat este să-i regăsim pe cei dragi, dacă se poate cu chipurile și vocile lor, nu sub formă de fragmente cosmice indiferente, de pietre sau de legume...

Din acest punct de vedere, creștinismul nu e deloc zgârcit. El ne promite totul, exact ceea ce ne dorim, o nemurire personală și mântuirea celor apropiați. Pornind de la ceea ce își dădea seama că este punctul slab al înțelepciunii grecești, el va elabora, în cunoștință de cauză, o nouă doctrină a mântuirii, atât de „performantă", încât va înlocui filozofiile antice și va domina lumea occidentală timp de cincisprezece secole.

3

VICTORIA CREȘTINISMULUI ASUPRA FILOZOFIEI GRECEȘTI

Când eram student, nu se aborda practic deloc istoria ideilor Evului Mediu — trebuie spus că mi-am început studiile în 1968, iar pe vremea aceea problemele religioase nu erau câtuși de puțin la modă. Altfel spus, se sărea cu voioșie peste toate religiile monoteiste. Chiar așa! Puteai să-ți iei examenele, și chiar să devii profesor de filozofie, fără să știi nimic despre iudaism, islamism sau creștinism. Trebuia, bineînțeles, să alegi niște cursuri despre Antichitate — mai ales cea greacă —, după care se trecea direct la Descartes. Fără nicio tranziție. Săreai peste cincisprezece secole — în linii mari, de la sfârșitul secolului al II-lea, adică de la ultimii stoici, la începutul secolului al XVII-lea. Așa s-a făcut că, ani de zile, n-am știut despre istoria intelectuală a creștinismului decât ceea ce ne învață cultura comună, adică mai ales banalități.

E absurd, și n-aș vrea să faci și tu aceeași greșeală. Chiar dacă nu ești credincios, *a fortiori* chiar dacă ești ostil religiilor — așa cum vom vedea în cazul lui Nietzsche —, nu ai dreptul să le ignori. De-ar fi și numai pentru a le critica, trebuie măcar să le cunoști și să ai idee despre ce e vorba. În plus, ele explică o mulțime de aspecte ale lumii în care trăim, izvorâtă în întregime din universul religios. Nu există niciun muzeu de artă, fie și contemporană, care să nu ceară un minim de cunoștințe teologice. Nu e nici măcar un singur conflict în lume care să nu fie legat, în mod mai mult sau mai puțin secret, de istoria comunităților religioase: catolici și protestanți în Irlanda, musulmani, ortodocși și catolici în Balcani, animiști, creștini și islamiști în Africa etc.

Acestea fiind spuse, în mod normal, conform definiției pe care am dat-o eu însumi filozofiei la începutul cărții, n-ar trebui să includ în ea un capitol consacrat creștinismului. Nu numai că noțiunea de „filozofie creștină" pare „în afara subiectului", dar este chiar în contradicție cu ceea ce am spus pe larg până acum, căci religia e, prin excelență, exemplul de căutare nefilozofică a mântuirii, realizându-se prin Dumnezeu, prin credință — și nu prin sine și rațiunea proprie.

Și atunci, de ce vorbim despre ea aici?

Din patru motive simple, care merită totuși o scurtă explicație.

Primul, pe care deja l-am sugerat, e că doctrina creștină a mântuirii, deși în mod fundamental nefilozofică, ba chiar antifilozofică, a intrat în concurență cu filozofia greacă. Ea a profitat de lacunele ce marcau răspunsul stoicismului la problema mântuirii, subminându-l din interior. Așa cum vei vedea în cele ce urmează, a deturnat vocabularul filozofic în propriul profit, dându-i semnificații noi, religioase, și propu- nând un răspuns nou, cu totul inedit, la problema relației noastre cu moartea și cu timpul, răspuns care a reușit să se substituie aproape fără concurență celor oferite de filozofie de-a lungul secolelor.

Al doilea motiv este următorul: deși doctrina creștină a mântuirii nu e o filozofie, totuși exercițiul rațiunii ocupă un loc important în sânul creștinismului. Alături de credință, inteligența rațională va găsi prilejul de a se exercita în cel puțin două direcții: pe de o parte, pentru a înțelege marile texte evanghelice, adică pentru a medita și interpreta mesajul lui Hristos, iar pe de alta, pentru a cunoaște și explica natura care, ca operă a lui Dumnezeu, trebuie să poarte în ea un fel de marcă a creatorului său. Vom mai reveni, dar atât e suficient ca să înțelegi că în sânul creștinismului există, în mod paradoxal, un loc real pentru puțină filozofie — chiar dacă e un loc subaltern și modest; cele spuse sunt valabile dacă înțelegem prin asta întrebuințarea rațiunii umane pentru clarificarea și consolidarea unei doctrine a mântuirii care va rămâne desigur, ca principiu, bazată pe credință, deci religioasă.

Cel de-al treilea motiv decurge din primele două: nimic nu e mai edificator pentru a înțelege ce este filozofia decât să o compari cu ceea ce nu este — religia, căreia i se opune radical, rămânând totuși foarte apropiate! De fapt, cât e posibil de apropiate, căci amândouă vizează, în ultimă instanță, mântuirea, înțelepciunea — înțeleasă ca înfrângere a îngrijorării legate de finitudinea umană; dar și radical opuse, deoarece căile alese de ele sunt nu numai diferite, ci chiar opuse și incompatibile. Evangheliile, mai ales a patra, redactată de Ioan, dovedesc o anume cunoaștere a filozofiei grecești, în special a stoicismului. Așadar, există cu adevărat o confruntare, ca să nu spunem o competiție, între cele două doctrine ale mântuirii, cea a creștinilor și cea a grecilor; înțelegerea motivelor pentru care prima a învins-o pe cealaltă este cât se poate de edificatoare, nu doar pentru a sesiza natura exactă a filozofiei, ci și pentru a percepe modul în care, după lunga perioadă de dominație a ideilor creștine, filozofia a repornit spre alte orizonturi, și anume cele moderne.

În sfârșit, există în creștinism, mai ales pe plan moral, idei care au și azi o importanță majoră chiar și pentru cei care nu cred; aceste idei, odată desprinse de izvoarele lor pur religioase, au căpătat o asemenea autonomie, încât au putut fi reluate de filozofia modernă, chiar și de către atei. De exemplu, ideea că valoarea morală a unei ființe umane nu depinde de înzestrările sau de însușirile sale naturale, ci de utilizarea pe care le-o dă, de libertatea și nu de natura sa, e o idee pe care creștinismul a dăruit-o umanității și pe care multe morale moderne, necreștine sau chiar anticreștine, o vor relua pe cont propriu. De aceea e absurd să vrei să treci direct de la momentul grecesc la filozofia modernă, fără a spune un cuvânt despre gândirea creștină.

Pentru început, aș dori să revin la subiectul pe care abia l-am atins la sfârșitul capitolului precedent și să explic de ce gândirea creștină a învins într-o asemenea măsură filozofia greacă, încât a dominat Europa până la Renaștere. Asta nu a fost puțin lucru: trebuie să fi existat niște motive ale acestei hegemonii și ele merită interesul nostru — și merită, de asemenea, să nu mai trecem sub tăcere un capitol al istoriei gândirii, ale cărui efecte profunde se fac simțite până în zilele noastre. Ca să spunem adevărul, creștinii au găsit, în legătură cu problema finitudinii, răspunsuri care nu aveau echivalent în gândirea grecească; îndrăznesc să spun că aceste răspunsuri erau atât de „performante", atât de „tentante", încât s-au impus unei mari părți din omenire ca fiind absolut de nerespins.

Pentru a ușura comparația între această doctrină reli- gioasă a mântuirii și gândirea filozofică despre mântuirea fără Dumnezeu, voi relua cele trei mari axe — teorie, etică, înțelepciune. În acest fel, nu vom pierde din vedere ceea ce am parcurs deja. Ca să mergem direct la esență, voi prezenta cele cinci trăsături fundamentale care marchează ruptura radicală dintre creștinism și lumea grecească. Aceste cinci trăsături te vor face să înțelegi cum, pornind de la o nouă *theoria*, creștinismul va elabora și o morală total inedită, dar și o doctrină a mântuirii bazată pe iubire, care îi va permite să câștige inimile oamenilor și să reducă pentru mult timp filozofia la statutul subaltern de simplă „slujitoare a religiei".

THEORIA: CUM ÎNCETEAZĂ DIVINUL SĂ SE IDENTIFICE CU ORDINEA COSMICĂ ÎNTRUPÂNDU-SE ÎNTR-O PERSOANĂ — HRISTOS; CUM NE INVITĂ RELIGIA SĂ RESTRÂNGEM FOLOSIREA RAȚIUNII PENTRU A

Prima trăsătură, fundamentală: **logosul,** ***despre care am văzut că, pentru stoici, se confunda cu structura impersonală, armonioasă și divină a*** **cosmosului** ***în întregime, se va identifica pentru creștini cu o persoană individuală, Hristos.***

Stârnind un adevărat scandal printre greci, noii credincioși vor afirma că *logosul, adică divinul,* nu e deloc identic cu ordinea armonioasă a lumii ca atare, ci că s-a întrupat într-o ființă excepțională, Hristos!

Imi vei spune, poate, că toate astea te lasă rece. La urma urmei, ce importanță are pentru noi azi faptul că *logosul* ce desemna la stoici ordonarea „logică" a lumii s-a identificat cu Hristos pentru creștini? Aș putea răspunde că mai există încă în lume mai mult de un miliard de creștini și că ăsta e un motiv suficient pentru ca efortul de a înțelege ce îi animă, care sunt motivațiile, conținutul și semnificația credinței lor, să nu fie chiar absurd pentru cineva care se interesează cât de cât de semenii săi. Ar fi însă un răspuns insuficient, deși corect. Miza acestei dezbateri, aparent foarte abstracte, ca să nu zic bizantine, asupra întrebării „în ce se întrupează divinul" — *logosul* — (dacă el este structura lumii sau, dimpotrivă, o persoană excepțională), *este chiar, trecerea de la o doctrină anonimă și oarbă a mântuirii la promisiunea că vom fi mântuiți de o persoană, Hristos, în calitatea noastră de persoane.*

Or, așa cum vei vedea, această „personalizare" a mântuirii ne permite, printr-un exemplu concret, să înțelegem cum se poate trece de la o viziune asupra lumii la alta, cum un răspuns nou îl poate birui pe cel vechi fiindcă aduce cu sine „ceva în plus", o putere de convingere mai mare, dar și avantaje demne de luat în seamă. Dar e mai mult decât atât: bizuindu-se pe o anume definiție a persoanei umane și pe o manieră inedită de a gândi iubirea, creștinismul a lăsat urme incomparabile în istoria ideilor. Celui care nu le pricepe îi este interzisă înțelegerea lumii intelectuale și morale în care continuăm să trăim și azi. Un singur exemplu: e indiscutabil că, fără valorizarea tipic creștină a persoanei umane, a individului ca atare, n-ar fi apărut niciodată filozofia drepturilor omului la care ținem atât astăzi.

E esențial deci să ai o idee cât de cât corectă asupra argumentelor prin care creștinismul a rupt-o cu filozofia stoică.

Ca să poți înțelege ceea ce urmează, trebuie să știi în primul rând că, în traducerea Evangheliilor care povestesc viața lui Iisus, termenul *logos*, împrumutat de la stoici, e tradus prin „Cuvânt". Pentru gânditorii greci în general și pentru stoici în particular, ideea că *logosul*, „Cuvântul", poate desemna și altceva decât

organizarea rațională, frumoasă și bună a universului în ansamblu n-are absolut niciun sens. Pentru ei, pretenția că un om, oricare ar fi el, chiar și Hristos, este *logosul*, „Cuvântul întrupat" — după formula din Evanghelii — ține de delir: înseamnă să atribui caracterul divinității unui simplu om, în timp ce divinul, așa cum îți amintești, nu poate fi decât ceva grandios, odată ce se confundă cu ordinea cosmică universală, nicidecum cu o măruntă persoană particulară, oricâte merite ar avea ea.

De altfel, mai ales în timpul lui Marcus Aurelius, ultimul mare gânditor stoic, dar și împărat al Romei, la sfârșitul secolului al II-lea d. H. — perioadă în care creștinismul era încă persecutat în imperiu —, romanii nu au ezitat deloc să-i masacreze pe creștini din cauza acestei „deviații" intolerabile. Pe vremea aceea nu se prea glumea cu ideile...

Dar, la urma urmei, de ce oare? Ce anume e în joc în spatele acestei aparent foarte nevinovate schimbări a sensului unui simplu cuvânt? Într-adevăr, nimic altceva decât o adevărată revoluție în definirea divinului. Noi știm prea bine azi că asemenea revoluții nu au loc fără dureri.

Să revenim puțin la textul în care Ioan, autorul celei de-a patra Evanghelii, operează această modificare a sensului acordat de stoici termenului de *logos*. Iată ce spune el — iar eu comentez între paranteze:

„La început a fost Cuvântul [*logos*], și Cuvântul era la Dumnezeu, și Dumnezeu era Cuvântul. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut…
[*Până aici, toate bune, stoicii pot fi încă de acord cu Ioan, mai ales cu ideea că* logosul *și divinul sunt una și aceeași realitate.*] Și Cuvântul S-a făcut trup [*aici se încurcă totul*] si S-a sălășluit între noi [*nu se mai potrivește nimic: divinul a devenit om și s-a întrupat în Iisus, ceea ce nu are niciun înțeles pentru stoici!*]. Și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-născut din Tatăl, plin de har și de adevăr [*Suntem în plin delir din punctul de vedere al înțelepților greci, deoarece apostolii lui Hristos sunt prezentați ca martori ai transformării* logosului/*Cuvânt = Dumnezeu în om = Hristos, ca și*

cum ultimul ar fi fiul celui dintâi!]."

Ce înseamnă toate astea? Pur și simplu — eu pot îndrăzni să spun asta acum, dar în acea epocă era o chestiune de viață și de moarte —, divinul și-a schimbat înțelesul, *nu mai este o structură impersonală, ci dimpotrivă, o persoană individuală, cea a lui Iisus, „Omul-Dumnezeu"*. Aceasta e o schimbare de sens fundamentală, care va angaja umanitatea europeană pe o cu totul altă cale decât aceea preconizată de greci. În câteva rânduri, chiar primele din Evanghelia sa, Ioan ne cheamă să credem că ceea ce numim Cuvântul întrupat, divinul ca atare, nu mai desemnează structura rațională și armonioasă a *cosmosului*, ordinea universală ca atare, ci o simplă persoană umană. Cum ar putea un stoic cu un pic de judecată să accepte ca toată credința lui să fie luată în derâdere într-o asemenea măsură? Căci, în mod evident, această deturnare de sens nu e deloc neglijabilă. Prin forța împrejurărilor, ea va avea urmări considerabile asupra doctrinei mântuirii, asupra relației noastre cu eternitatea, chiar cu nemurirea.

Vom vedea împreună imediat cum, în acest context, Marcus Aurelius a poruncit moartea Sfântului Iustin, un fost stoic devenit primul Părinte al Bisericii și primul filozof creștin.

Deocamdată, să mai aprofundăm puțin aspectele noi ale acestei *theoria* inedite. Îți amintești că *theoria* cuprinde două aspecte, pe de o parte — dezvăluirea structurii esențiale a lumii (divinul), pe de alta — mijloacele de cunoaștere pe care le pune în mișcare pentru a face acest lucru (viziunea). Or, nu numai divinul, *theion*, se schimbă fundamental, devenind o ființă personală, ci și *orao*, vederea, sau modul de a-l contempla, de a-l înțelege și de a te apropia de el. De acum încolo, nu rațiunea va fi facultatea teoretică prin excelență, ci *credinta*. De aceea, religia va ajunge foarte curând să se opună cu toate forțele raționalismului, care era miezul filozofiei, adică va ajunge să detroneze însăși filozofia.

Așadar, a doua trăsătură: credința va lua locul ra- țiunii și chiar se va ridica împotriva ei. Într-adevăr, spre deosebire de filozofii greci, pentru creștini, accesul la adevăr nu se mai face, în primul rând și înainte de toate, prin intermediul rațiunii umane, care poate înțelege ordinea rațională, „logică" a Totului, fiindcă ea însăși e o parte importantă a acestuia. Modul de a te apropia de divin, de a-l cunoaște și chiar de a-l contempla, e acum de un cu totul alt ordin. Ceea ce contează înainte de orice nu mai e inteligența, ci *încrederea* în cuvintele unui om, Omul-Dumnezeu, Hristos, care afirmă că este fiul lui Dumnezeu, *logosul* întrupat. Îl vom crede pentru că e demn de a fi crezut, iar minunile pe care le-a înfăptuit au și ele importanța lor pentru încrederea ce I se acordă.

Îți reamintesc: la origine, încredere (în franceză, *confiance*) înseamnă și „credință". Instrumentul *teoretic* adecvat pentru contemplarea lui Dumnezeu este credința, nu rațiunea, iar pentru asta e nevoie să acorzi toată încrederea cuvântului lui Hristos, care anunță „vestea cea bună": că vom fi mântuiți prin credință, și nu prin propriile noastre „lucrări", adică prin acțiunile noastre prea omenești, oricât de admirabile ar fi ele. Nu mai e vorba *să gândești de unul singur*, ci *să ai încredere în Altcineva*. Fără nicio îndoială, în asta constă diferența cea mai profundă și mai semnificativă dintre filozofie și religie.

De aici decurge și importanța mărturiei care, pentru a fi credibilă, trebuie să fie cât mai directă posibil, așa cum subliniază, în Noul Testament, prima epistolă a lui Ioan:

„Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții — și viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă — ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi."

Bineînțeles că Ioan vorbește aici de Hristos; se ob- servă că discursul său se bizuie pe o cu totul altă logică decât aceea a reflecției și a rațiunii: nu e vorba de *a argumenta* pro sau contra existenței unui Dumnezeu care s-a făcut om — căci, evident, o asemenea argumentație depășește rațiunea și este imposibilă —, ci, înainte de orice, de *a depune mărturie și de a crede,* de a afirma că ai văzut „Cuvântul întrupat", pe Hristos, că l-ai pipăit, l-ai atins, l-ai ascultat, ai vorbit cu el, și că această mărturie e demnă de încredere. Ești liber să crezi sau nu că *logosul* divin, viața eternă care era împreună cu Tatăl, s-a întrupat într-un Om-Dumnezeu coborât pe Pământ. Dar, în orice caz, nu mai e o chestiune de inteligență și de raționament. La limită, e chiar invers: „fericiți cei săraci cu duhul", spune Hristos în Evanghelie, căci vor crede și astfel vor vedea pe Dumnezeu. În timp ce „inteligenții", cei „trufași", cum îi numește Augustin pe filozofi, foarte preocupați de raționamentele lor, vor trece cu orgoliu și aroganță pe lângă esențial...

De aici rezultă a treia trăsătură: pentru a pune în aplicare și a practica așa cum se cuvine noua teorie nu se mai cere judecata filozofilor, ci smerenia oamenilor simpli. Tocmai fiindcă nu mai e vorba de a gândi de unul singur, ci de a crede în altul. Tema smereniei e omniprezentă la cei care, alături de Sfântul Toma, au fost marii filozofi creștini: Sfântul Augustin, care a trăit în Imperiul Roman în secolul al IV-lea d. H., și Pascal, în Franța, în secolul al XVII-lea. Amândoi și-au întemeiat întregul demers critic împotriva filozofiei pe faptul că este orgolioasă prin însăși natura ei — și au criticat-o din plin, ca pe principalul lor adversar.

Sunt nenumărate pasajele în care Augustin denunță orgoliul și vanitatea filozofilor care n-au vrut să accepte că Hristos poate fi întruparea Cuvântului, a divinului, care n-au admis modestia unei divinități reduse la statutul de umil muritor accesibil suferinței și morții. Așa cum se exprimă despre filozofi într-una dintre cele mai importante cărți ale sale, *Cetatea lui Dumnezeu*: „Cei trufași n-au binevoit să-l ia pe acest Dumnezeu drept stăpân, deoarece «Cuvântul s-a întrupat și a locuit printre noi»", iar ei nu puteau admite așa ceva. De ce? Pentru că ar fi trebuit să-și lase inteligența și rațiunea la garderobă și să facă loc încrederii și credinței.

Dacă ne gândim bine, există o *dublă smerenie* a religiei, care o opune de la început filozofiei grecești, și care corespunde celor două momente ale *theoriei*, divinului (*theion*) și viziunii (*orao*). Pe de o parte, este smerenia „obiectivă" — dacă pot spune așa — a *logosului divin*, care se „reduce" prin Iisus la statutul de măruntă ființă umană (ceea ce grecilor li se pare prea puțin). Pe de altă parte, este smerenia subiectivă, a propriei noastre gândiri, care e somată de către cei care cred să „cedeze frâiele", să părăsească rațiunea, făcând loc credinței. Din acest punct de vedere, sunt foarte semnificative cuvintele cu care Augustin îi critică pe filozofi:

> „Umflați de orgoliu datorită părerii înalte pe care și-au făcut-o despre știința lor, nu-l ascultă pe Hristos când spune: învățați de la mine că am inima blândă și smerită și veți afla odihna sufletelor voastre."

Textul la care se referă aici se află în Noul Testament, în prima Epistolă către Corinteni a Sfântului Pavel. E un text puțin cam dificil, dar a avut o asemenea posteritate, o importanță atât de mare în toată istoria creștină care a urmat, încât merită să fie citit cu atenție. El arată că ideea întrupării Cuvântului, ideea că *logosul* divin s-a făcut om și că Hristos este, în acest sens, fiul lui Dumnezeu, este inacceptabilă și pentru evrei, și pentru greci: pentru evrei, fiindcă un Dumnezeu slab, care se lasă martirizat și răstignit fără a reacționa, pare demn de dispreț și contrar imaginii Dumnezeului lor atotputernic și mânios; pentru greci, fiindcă o întrupare atât de mediocră contrazice măreția *logosului* așa cum o concepe „înțelepciunea lumii" a filozofilor stoici. Iată textul:

„Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia? Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii. Fiindcă iudeii cer semne, iar elinii caută înțelepciune, însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie. Dar pentru cei chemați, și iudei și elini: pe Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu. Pentru că fapta lui Dumnezeu, socotită de către oameni nebunie, este mai înțeleaptă decât înțelepciunea lor și ceea ce se pare ca slăbiciune a lui Dumnezeu, mai puternică decât tăria oamenilor."

Sfântul Pavel înfățișează aici imaginea, nemaivăzută în vremea aceea, a unui Dumnezeu ce nu mai e măreț: nu e nici mânios, nici atotputernic, ca la evrei, ci atât de slab și de milostiv, încât se lasă răstignit — ceea ce pentru iudeii de atunci era o dovadă suficientă că, într-adevăr, n-avea nimic divin! Dar nu mai e nici cosmic și sublim precum cel al grecilor, văzut în mod panteist ca structura desăvârșită a Totului universal. Chiar acest scandal și această nebunie îi dau forța: prin umilința sa, pe care o cere și celor ce vor să creadă în el, va deveni purtătorul de cuvânt al celor slabi, al celor mici și neajutorați. Și astăzi, sute de milioane de oameni se recunosc în ciudata forță a acestei slăbiciuni.

În viziunea credincioșilor, filozofii n-ar putea accepta niciodată așa ceva. Revin puțin, ca să-ți poți da seama bine de importanța temei smereniei religioase opuse aroganței filozofice. E o temă omniprezentă în *Cetatea lui Dumnezeu* (Cartea X, Capitolul 29), unde Sfântul Augustin îi critică pe filozofii cei mai importanți ai timpului său (discipoli îndepărtați ai lui Platon), care nu acceptă faptul că divinul s-a făcut om (Cuvântul s-a întrupat), deși propriul lor mod de gândire ar trebui, după Sfântul Augustin, să-i aducă în acord cu creștinii. Dar,

„pentru a accepta acest adevăr, ați fi avut nevoie de smerenie, virtute care intră atât de greu în capetele voastre trufașe. Ce e atât de greu de crezut, mai ales pentru voi, ale căror doctrine chiar vă îndeamnă la credința asta, ce e atât de greu de crezut când spunem noi că Dumnezeu a luat sufletul și trupul unui om?... Da, de ce părerile voastre, pe care le combateți în cazul ăsta, vă împiedică să fiți creștini, dacă nu fiindcă Hristos a venit întru smerenie, iar voi sunteți trufași?"

E vorba aici de dubla umilință de care vorbeam mai sus: cea a unui Dumnezeu care acceptă să se „coboare" până la a se face om printre oameni, și cea a credinciosului, care renunță să recurgă la rațiune, acordând toată încrederea cuvântului lui Iisus și făcând astfel loc credinței...

E limpede acum că cele două momente ale

theoriei creștine, definirea divinului și definirea atitudinii intelectuale care permite intrarea în contact cu el, sunt la antipodul celor din filozofia greacă la care se referă Augustin. Acest aspect se explică perfect prin cea de-a patra trăsătură pe care voiam s-o evoc.

A patra trăsătură: din această perspectivă, în care smerenia și credința primează în fața rațiunii, iar „gândirea prin Altul" înlocuiește „gândirea proprie", filozofia nu a dispărut cu totul, dar a devenit „sluji- toarea religiei". Formula a apărut în secolul al XI-lea, de sub pana sfântului Petru Damian, un teolog creștin apropiat de papalitate. Ea a dobândit o mare răspândire, deoarece marca faptul că, din acel moment, în cadrul doctrinei creștine, rațiunea se va supune credinței care o va conduce.

Așadar, răspunsul la întrebarea „Există o filozofie creștină?" trebuie să fie nuanțat. El este: și da, și nu.

Nu, în sensul că, în creștinism, ca în toate marile religii monoteiste, adevărurile supreme sunt, așa cum se spune, „Adevăruri revelate", adică au fost transmise prin cuvântul unui profet, al unui Mesia, în cazul creștinismului, prin revelația lui Hristos, a fiului lui Dumnezeu însuși. Tocmai pentru că este așa, datorită identității Celui care ni le vestește și ni le revelează, aceste adevăruri sunt obiectul adeziunii și credinței active a credincioșilor. Am putea deci fi tentați să credem că în sânul creștinismului nu mai e loc pentru filozofie, întrucât tot ceea ce este esențial e decis prin credință, astfel încât doctrina mântuirii — la care vom reveni imediat —se referă în întregime la mântuirea prin Altcineva, prin harul lui Dumnezeu, și nu prin propriile noastre forțe.

Totuși, într-un alt sens, se poate afirma că există o activitate filozofică creștină, deși cu rol secundar, care nu mai e propriu-zis legată de mântuire. La ce mai servește ea, în acest context, în care are un rol subaltern, și totuși important?

În Epistolele sale, Sfântul Apostol Pavel subliniază în repetate rânduri: rațiunii, deci activității pur filozofice, îi rămâne un dublu rol. Pe de o parte, așa cum știi desigur, dacă ai deschis vreodată Noul Testament, Hristos se exprimă tot timpul prin simboluri și parabole. Acestea trebuie interpretate pentru a ajunge la sensul lor cel mai profund. Chiar dacă cuvintele lui Hristos, la fel ca și marile legende orale sau basmele cu zâne, au particularitatea de a se adresa tuturor, efortul gândirii și al inteligenței este absolut necesar pentru a le descifra în profunzime. Aceasta este noua sarcină pentru filozofia devenită o slujitoare a religiei.

Dar nu e vorba doar de a citi Scripturile. Mai e de descifrat și natura, adică „creația", a cărei abordare rațională poate „demonstra", ca să spunem așa, existența lui Dumnezeu, prin bunătatea și frumusețea lucrărilor sale. Mai ales începând cu Sfântul Toma, în secolul al XIII-lea, această activitate a filozofiei creștine va deveni din ce în ce mai importantă. Ea va conduce la elaborarea a ceea ce teologii numesc „dovezile existenței lui Dumnezeu" și, mai ales, cea care încearcă să demonstreze că, întrucât lumea e alcătuită perfect — aici grecii aveau dreptate —, trebuie admis că există un creator inteligent al tuturor acestor minunății.

Nu mai intru în alte amănunte acum, dar acesta e sensul în care se poate spune și că există, și că nu există o filozofie creștină. Rațiunea își păstrează rolul de a interpreta Scripturile și de a înțelege natura pentru a extrage învățăturile divine. Dar, la fel de evident, doctrina mântuirii nu mai e apanajul filozofiei și, chiar dacă în principiu nu există contradicții între ele, adevărurile revelate de credință primează în fața celor descifrate de rațiune.

De aici rezultă a cincea și ultima trăsătură: nemaifiind o doctrină a mântuirii, ci doar

slujitoarea ei, filozofia a devenit o „scolastică", adică, în sens propriu, o disciplină școlară și nu o înțelepciune sau o disciplină de viață. Acest fapt e crucial, fiindcă explică de ce și astăzi, deși mulți cred că era creștină s-a încheiat, majoritatea filozofilor continuă să respingă ideea că filozofia poate fi o doctrină a mântuirii sau chiar o ucenicie a înțelepciunii. La liceu, ca și la universitate, ea a devenit în esență o istorie a ideilor, dublată de un *discurs* reflexiv, critic sau argumentativ. Din acest punct de vedere, ea a rămas într-adevăr o ucenicie pur „discursivă" (adică de ordinul unui simplu discurs) și, în acest sens, o scolastică, contrar statutului ei din Grecia antică.

Or, e incontestabil că această ruptură s-a instalat odată cu creștinismul și că filozoful a încetat să-și antreneze discipolul pentru practica exercițiilor de înțelepciune care reprezentau esența învățăturii din școlile grecești. Acest fapt e de înțeles, odată ce doctrina mântuirii fondată pe credință și Revelație nu mai aparține domeniului rațiunii; e foarte normal ca de aici încolo ea să iasă din zona filozofiei. Ca rezultat, cea din urmă se va reduce, de cele mai multe ori, la simpla clarificare a conceptelor, la un comentariu savant al realităților care o depășesc și care îi sunt, în orice caz, exterioare: se filozofează asupra sensului Scripturilor sau asupra naturii ca operă a lui Dumnezeu, dar nu despre scopul ultim al existenței umane. Și astăzi pare de la sine înțeles că filozofia trebuie să pornească de la și să vorbească despre o realitate exterioară ei: ea e o filozofie a științelor, a dreptului, a limbajului, a politicii, a artei, a moralei etc., dar, ca să nu devină ridicolă sau dogmatică, în niciun caz iubire de înțelepciune. Cu rare excepții, filozofia contemporană, deși nu mai e creștină, își asumă — fără măcar să bănuiască — statutul servil și secundar pe care i l-a impus victoria creștinismului asupra gândirii grecești.

În ceea ce mă privește, eu cred că e păcat — și voi încerca să explic de ce în capitolul consacrat filozofiei contemporane.

Pentru moment, să vedem în ce fel, bazându-se pe o nouă *theoria* — ea însăși fondată pe o concepție complet inedită a divinului și a credinței — creștinismul va dezvolta și o morală diferită, sub aspectele cele mai importante, de cea a lumii grecești.

II. ETICA: LIBERTATE, EGALITATE, FRATERNITATE — NAȘTEREA IDEII MODERNE DESPRE UMANITATE

Ar fi fost de așteptat ca dominarea gândirii de către religie, exilarea filozofiei pe planul al doilea, să aibă drept consecință un regres pe plan etic. În multe privințe, se poate spune că s-a întâmplat exact invers. Pe plan moral, creștinismul a adus cel puțin trei idei noi, negrecești — sau nu neapărat grecești —, toate trei direct legate de revoluția teoretică despre care am vorbit. Aceste idei sunt uimitor de moderne. Chiar dacă am face un uriaș efort de imaginație, tot ar fi greu să ne dăm seama cât de revoluționare au părut ele pentru oamenii din acea vreme. Lumea greacă era în mod fundamental o lume aristocratică, un univers ierarhizat, în care cei mai buni prin natura lor trebuiau, „din principiu", să se afle sus, celor mai puțin buni rezervându-li-se rangul inferior. Să nu uităm că cetatea greacă era bazată pe sclavie.

Spre deosebire de ea, creștinismul aduce cu sine ideea că umanitatea e în mod funciar una singură și că oamenii sunt egali în demnitate — idee nemaiauzită în epocă, pe care o va moșteni în întregime universul nostru democratic. Dar ideea de egalitate n-a apărut din nimic, astfel că e foarte important să înțelegi modul în care teoria despre care am vorbit purta în germene noul concept de demnitate egală a tuturor oamenilor.

Pentru simplitatea expunerii, mă voi mărgini să descriu cele trei trăsături caracteristice ale eticii creștine, hotărâtoare pentru înțelegerea celor de mai sus.

Prima trăsătură: libertatea de alegere, „liberul arbitru", devine fundamentul moralei; își face apariția noțiunea de demnitate egală a tuturor oamenilor. Am văzut că marile cosmologii grecești aveau drept normă natura. Or, natura e în mod funciar ierarhică, adică neegalitară: în fiecare categorie de ființe se întâlnesc toate gradele calitative, de la excelența supremă la cea mai mare mediocritate. Într-adevăr, e evident că, dacă ne rezumăm la punctul de vedere natural, suntem dotați foarte inegal: mai mult sau mai puțin puternici, iuți, înalți, frumoși, inteligenți etc. Toate darurile naturale sunt inegal împărțite. De altfel, în vocabularul grec, noțiunea de virtute e legată direct de aceea de talent sau dar natural. Virtutea este, în primul rând, excelența unei naturi bine dotate. Un exemplu tipic de gândire grecească: Aristotel vorbește despre „ochiul virtuos". Pentru el, asta înseamnă doar un ochi „excelent", care vede perfect, nici miop, nici prezbit.

Altfel spus: lumea greacă este o lume aristocratică, adică un univers bazat în întregime pe convingerea că există o ***ierarhie naturală a ființelor.*** A ochilor, a plantelor sau animalelor, dar și a oamenilor: unii sunt făcuți în mod natural să conducă, alții să asculte — de aceea viața politică grecească acceptă foarte bine sclavia.

Pentru creștini, care anunță astfel moralele moderne despre care voi vorbi în capitolul următor, această convingere este nelegitimă, astfel că a vorbi despre „un ochi virtuos" n-are niciun înțeles. Ceea ce contează nu sunt însușirile naturale ca atare, darurile primite la naștere. Nu e nicio îndoială că ele sunt repartizate foarte inegal între oameni și că unii sunt mai puternici sau mai inteligenți decât alții, așa cum, de la natură, există ochi mai buni sau mai proști.

Pe plan moral însă, aceste inegalități n-au nicio importanță. Contează doar *modul în* *care sunt folosite calitățile primite la naștere, și nu calitățile însele.* Ceea ce e moral sau imoral este libertatea de alegere, „liberul arbitru" cum îi spun filozofii, și nu însușirile naturale. Poate că acest punct de vedere ți se pare secundar sau evident, dar, în acea vreme, era ceva nemaiauzit, stricând total echilibrul acelei lumi. Simplu spus, odată cu creștinismul, ieșim din universul aristocratic și pășim în cel al „meritocrației", adică într-o lume care va acorda valoare nu calităților naturale, ci *meritului* cu care le folosește fiecare. Ieșim așadar din lumea inegalităților — căci natura e inegalitară — și intrăm în cea artificială (în sensul că e construită de noi) a egalității —, fiindcă demnitatea umană e aceeași pentru toți, indiferent de inegalitățile native, fiind bazată pe libertatea oamenilor și nu pe însușirile naturale.

Argumentația creștină — care va fi reluată de moralele moderne, inclusiv de cele mai laice — e simplă și totodată puternică.

În esență, ea spune așa: există o dovadă indiscutabilă a faptului că însușirile naturale nu sunt virtuoase în sine, că n-au nimic moral în ele însele, și anume faptul că toate, fără excepție, *pot fi folosite și pentru a face bine, și pentru a face rău*. Forța, frumusețea, inteligența, memoria etc., pe scurt, toate darurile naturale căpătate la naștere, sunt desigur calități, dar nu din punct de vedere moral, căci toate pot fi puse și în slujba a tot ceea ce poate fi mai rău. Dacă-ți folosești forța, inteligența sau frumusețea pentru a comite o crimă cumplită, demonstrezi prin fapta însăși că însușirile naturale n-au absolut nimic virtuos în ele însele.

Așadar, numai utilizarea lor poate fi virtuoasă, așa cum arată una dintre cele mai cunoscute parabole din Evanghelie, parabola talanților. Singur hotărăști ce faci cu darurile tale naturale, binele sau răul. Dar numai folosirea lor e morală sau imorală, nu darurile ca atare! E absurd să vorbești despre „ochiul virtuos". Doar o acțiune liberă poate fi numită virtuoasă, nu ceva ce ține de natură. De acum înainte,

„liberul arbitru" este punctul de pornire al oricărei judecăți asupra moralității unui act.

Creștinismul operează deci pe plan moral o veritabilă revoluție în istoria gândirii, o revoluție ce se va face simțită până și în marea Declarație a Drepturilor Omului din 1789, a cărei moștenire creștină în acest sens este neîndoielnică. Căci, *poate pentru prima dată în istoria umanității, libertatea, și nu natura, devine fundamentul moralei*.

Dar, așa cum spuneam, tot acum își face apariția și ideea demnității egale a tuturor oamenilor: prin aceasta, creștinismul se va afla, în mod mai mult sau mai puțin secret, la originea democrației moderne. Paradoxal, deși Revoluția Franceză a fost foarte ostilă Bisericii, ea datorează totuși creștinismului o parte esențială a mesajului egalitarist pe care l-a îndreptat împotriva Vechiului Regim.[1] De altfel, constatăm și azi ce dificultăți au societățile care nu au cunoscut creștinismul atunci când încearcă să dea naștere unor regimuri democratice, deoarece pentru ele ideea de egalitate nu e deloc evidentă.

A doua răsturnare e direct legată de prima: ea con- stă în statuarea faptului că, pe plan moral, spiritul e mai important decât litera, „forul interior" mai decisiv decât observarea literală a legii cetății, care rămâne întotdeauna o lege exterioară. Am evocat mai devreme parabola talanților. Și aici poate servi drept exemplu un episod din Evanghelie, binecunoscutul pasaj în care Hristos ia apărarea femeii adultere pe care mulțimea se pregătește s-o ucidă cu pietre, după obicei. Desigur că în acea vreme, a-ți înșela soțul sau soția era considerat de toată lumea ca fiind un păcat. Desigur că exista o lege care cerea ca femeia adulteră să fie ucisă cu pietre. Aceasta era litera codului juridic în vigoare. Dar cum rămâne cu spiritul lui, cu „conștiința intimă"? Hristos iese din mulțime, din cercul celor ce gândesc corect și nu au în minte decât aplicarea strictă, mecanică, a legii.

---

[1] Vechiul Regim (*Ancien Régime*, în original) — regimul monarhic existent în Franța înaintea Revoluției din 1789.

El face apel la conștiința lor, și iată ce le spune de fapt: în *forul vostru interior* sunteți siguri că e bine ceea ce faceți? Dacă v-ați autoexamina puțin, sunteți siguri că v-ați găsi mai buni decât acea femeie pe care vreți s-o ucideți și care a păcătuit poate doar din iubire? Să arunce primul cu piatra cel care n-a păcătuit niciodată… Și atunci, toți acei oameni, în loc să urmeze litera legii, se reîntorc la ei înșiși ca să regăsească spiritul legii, și cugetă la propriile lor defecte, începând să se îndoiască, din acea clipă, că pot fi niște judecători necruțători…

Poate că, la prima vedere, nu-ți dai seama cât de inovator a fost creștinismul, nu numai față de lumea greacă, ci, poate chiar mai mult, față de cea evreiască. Deoarece creștinismul acordă acest loc precumpănitor conștiinței, spiritului mai mult decât literei, el nu va impune practic niciun fel de legiferare a vieții cotidiene.

Ritualurile fără sens, precum „vinerea se mănâncă pește", sunt invenții târzii, adesea din secolul al XIX-lea, și care n-au nicio rădăcină în Evanghelii. Poți citi și reciti Noul Testament, nu vei găsi nimic despre ceea ce trebuie sau nu să mănânci, despre modul în care trebuie să te căsătorești, despre ritualurile ce trebuie îndeplinite pentru a-ți dovedi și a dovedi celorlalți că ești un bun credincios etc. În timp ce viața evreilor și a musulmanilor ortodocși e plină de imperative exterioare, de îndatoriri legate de acțiunile ce trebuie făcute în comunitatea umană, creștinismul se mulțumește săi trimită pe oameni la ei înșiși pentru a afla ce e bine și ce nu, la spiritul mesajului lui Hristos, mai degrabă decât la litera ceremonială a ritualurilor pe care le respecți fără a te gândi la ele…

Și această atitudine va favoriza considerabil trecerea la democrație, instaurarea societăților laice, nu religioase: în măsura în care morala devine în esență o problemă interioară, ea are tot mai puține motive majore pentru a intra în conflict cu convențiile exterioare. Prea puțin contează dacă te rogi o dată sau de o sută de ori pe zi, dacă e sau nu interzis să mănânci una sau alta: sunt acceptabile toate sau aproape toate legile, dacă ele nu ating fondul, spiritul mesajului lui Hristos, care n-are nicio legătură cu ceea ce se mănâncă, cu hainele purtate sau cu ritualurile ce trebuie respectate.

A treia inovație fundamentală: își face intrarea în scenă concepția modernă despre umanitate. Desigur că ea nu le era necunoscută nici grecilor, nici altor civilizații. Toată lumea știa că există o „specie umană" diferită de celelalte specii animale. Stoicii, mai ales, țineau mult la ideea că toți oamenii aparțin aceleiași comunități. Erau „cosmopoliți", așa cum se va spune mai târziu.

Odată cu creștinismul însă, ideea de umanitate dobândește o nouă dimensiune.

Bazată pe demnitatea egală a tuturor ființelor umane, ea va căpăta o conotație etică pe care nu o avea înainte. Acest lucru are o cauză foarte profundă, pe care am amintit-o: odată ce la baza acțiunii morale se așează liberul arbitru, odată ce virtutea rezidă nu în însușirile naturale inegal repartizate, ci în folosința pe care alegi să le-o dai în cadrul unei libertăți aceeași pentru toți, e de la sine înțeles că toți oamenii sunt la fel. Cel puțin din punct de vedere moral, căci darurile naturale continuă să fie inegal repartizate. Pe plan etic însă, ultimul aspect n-are nici o importanță.

De acum încolo, umanitatea nu va mai putea fi împărțită, conform ierarhiei naturale și aristocratice a ființelor, între mai buni și mai puțin buni, între supradotați și subdotați, între stăpâni și sclavi. De aceea, în accepțiunea creștinilor, trebuie să ne numim cu toții „frați", având toți același rang de creaturi ale lui Dumnezeu, dotate cu aceeași capacitate de a alege liber sensul acțiunilor noastre.

Faptul că cineva e bogat sau sărac, mai mult sau mai puțin inteligent, dotat sau nu, nu mai are importanță. Ideea demnității egale a oamenilor va face ca umanitatea să devină un concept etic de prim-plan. Odată cu ea, noțiunea greacă de „barbar" — sinonimă cu aceea de străin — va dispărea în avantajul convingerii că umanitatea ori este UNA, ori nu există deloc. În jargonul filozofic, plin de sens în acest caz, se spune că creștinismul e prima morală ***universalistă***.

Acestea fiind spuse, rămâne problema mântuirii, care, ca întotdeauna, nu e nicidecum rezolvată prin morală, cu care nu se confundă. Tocmai în acest domeniu, mai mult decât în etică, religia creștină va aduce o noutate nemaiîntâlnită, dând lovitura de grație filozofiei. Cu privire la chestiunea inițială (cum să învingi spaima trezită în om de conștiința finitudinii), creștinismul joacă tare. În timp ce stoicii își reprezentau moar- tea ca pe o trecere de la o stare personală la una impersonală, ca pe o tranziție între statutul de individ conștient și cel de fragment cosmic inconștient, concepția creștină asupra mântuirii nu ezită să ne promită de-a dreptul nemurirea personală.

Cum să-i reziști? Cu atât mai mult cu cât, așa cum vei vedea, această promisiune nu e făcută în mod ușuratic, superficial. Dimpotrivă, ea e inclusă într-un întreg dispozitiv intelectual de mare profunzime, într-o concepție despre iubire și învierea trupurilor asupra căreia merită să ne oprim. De altfel, dacă n-ar fi fost așa, ar fi greu de înțeles de ce a cunoscut creștinismul un asemenea succes uriaș, care nu se dezminte nici în zilele noastre.

III. ÎNTELEPCIUNEA: O DOCTRINĂ A MÂNTUIRII PRIN IUBIRE, CARE NE PROMITE, ÎN SFÂRȘIT, NEMURIREA

PERSONALĂ

Miezul doctrinei creștine despre mântuire e direct legat de revoluția teoretică prin care s-a trecut de la concepția cosmică la aceea personală a *logosului,* adică a divinului. Cele trei trăsături caracteristice ale doctrinei decurg nemijlocit din noua teorie. După ce o voi expune pe prima, îți vei da seama ce puternice erau argumentele cu care doctrina creștină a mântuirii a învins-o pe cea a stoicilor.

Prima trăsătură: dacă **logosul,** ***divinul, e întrupat într-o persoană, cea a lui Hristos, providența își schimbă înțelesul. Ea încetează să mai fie, ca la stoici, un destin anonim și orb, și devine o atenție personală și binevoitoare, comparabilă cu aceea a unui tată pentru copiii lui.*** Prin însuși acest fapt, mântuirea pe care o putem spera dacă ne conformăm nu ordinii cosmice, ci poruncilor acestei persoane divine, va fi și ea personală. Creștinismul ne promite nemurirea individuală, și nu un fel de veșnicie anonimă și cosmică, în care nu suntem decât un mic fragment inconștient dintr-un tot care ne înglobează și ne depășește cu totul.

Această cotitură crucială este minunat descrisă în a doua jumătate a secolului al II-lea d. H. (mai precis, în anul 160), într-o scriere a primului Părinte al Bisericii, Sfântul Iustin. E vorba de un dialog cu un rabin, probabil Tarfon, pe care Iustin îl cunoscuse la Efes. Uimitor la acest dialog e faptul că e scris într-un mod incredibil de personal pentru acea vreme: desigur că Iustin cunoaște perfect filozofia greacă și se străduiește să raporteze doctrina creștină a mântuirii la operele lui Platon, Aristotel și ale stoicilor. Lucrul cel mai captivant e că el povestește cum a „testat“ diferitele doctrine ale mântuirii păgâne (azi am spune „laice“, nereligioase), cum și de ce a fost, pe rând, stoic, adept al lui Aristotel, Pitagora, apoi un înfocat susținător al lui Platon, înainte de a deveni creștin.

Mărturia sa e deci nespus de prețioasă pentru a putea înțelege cum percepea un om din acea vreme doctrina creștină a mântuirii, în comparație cu cele pe care le elaborase filozofia până atunci. Cred că e util să-ți spun în câteva cuvinte cine era Iustin și în ce context a scris acest dialog.

El face parte dintr-o grupare a primilor creștini numiți „apologeți" și este chiar principalul lor reprezentant din secolul al II-lea. Ce înseamnă cuvântul „apologie"? Îți amintești probabil din cursurile de istorie antică faptul că, în acea vreme, în Imperiul Roman, persecuțiile împotriva creștinilor erau frecvente. În afara ostilității autorităților romane, creștinismul o înfrunta și pe cea a evreilor, astfel că primii teologi creștini au început să redacteze „apologii" ale religiei lor, adică un fel de pledoarii adresate împăraților romani pentru a-și apăra comunitățile împotriva zvonurilor despre cultul lor. Într-adevăr, ei erau acuzați — desigur, pe nedrept — de tot felul de fapte oribile care aveau răsunet în opinia publică;

printre altele, că adoră un zeu cu cap de măgar, că fac sacrificii antropofage (că sunt canibali), că practică omoruri rituale, că se dedau la tot felul de fapte desfrânate, printre care incestul; toate astea, fără nicio legătură cu creștinismul.

Textul apologiilor redactate de Iustin avea drept scop să combată bârfele, descriind adevărata practică creștină. Primul, care datează din 150, a fost trimis împăratului Antonius, iar al doilea, lui Marcus Aurelius, cel care a fost unul dintre marii reprezentanți ai gândirii stoice — după cum se vede, nu era interzis să fii și filozof, și om politic.

..

Pe vremea aceea, legea romană prevedea că nu vor fi tulburați creștinii decât dacă îi denunță o persoană „credibilă”. Acest rol sinistru a fost jucat de Crescens, un filozof din școala cinică: adversar neîmblânzit al lui Iustin, invidios pe ecoul învățăturilor acestuia, el a reușit condamnarea lui și a încă șase discipoli ai săi, care au fost decapitați în 165... în mod simbolic, sub domnia celui mai de seamă filozof stoic din epoca imperială, Marcus Aurelius. Ni s-a păstrat darea de seamă a acestui proces, singurul document autentic despre martiriul unui gânditor creștin din Roma secolului al II-lea.

E deosebit de interesant ce declară Iustin în fața stoicilor care îl vor executa. Mărul discordiei îl constituie în esență doctrina mântuirii; dacă Cuvântul s-a întrupat, providența își schimbă înțelesul: din anonimă și impersonală, cum era la stoici, devine personală, și nu doar pentru Cel care o exercită, ci și pentru cel căruia i se adresează. Sub acest aspect, după Iustin, ea o întrece de departe pe cea a stoicilor, așa cum nemurirea conștientă a unei persoane individuale e cu totul preferabilă nemuririi unui fragment inconștient al *cosmosului*:

„Sigur, scrie el despre gânditorii greci, ei încearcă să ne convingă că Dumnezeu se ocupă de univers în ansamblul său, de genuri și specii. Dar în ceea ce ne privește pe mine și pe tine, pe fiecare în particular, lucrurile nu stau la fel, căci altfel nu ne-am mai ruga lui zi și noapte!"

Destinul implacabil și orb al anticilor e înlocuit de înțelepciunea binevoitoare a unei persoane care ne iubește, ca nimeni altcineva, pe fiecare dintre noi ca persoană. În felul acesta, iubirea e cea care devine cheia mântuirii.

Dar, așa cum vei vedea, nu e vorba de orice fel de iubire, ci de aceea pe care filozofii creștini au numit-o „iubirea întru Dumnezeu". Trebuie să înțelegi bine ce înseamnă această expresie, pentru a-ți da seama prin ce anume acest fel de iubire nu numai că se deosebește de celelalte, dar ne permite să dobândim mântuireaadică să învingem teama de moarte și chiar, dacă se poate, moartea însăși.

A doua trăsătură: iubirea e mai puternică decât moartea. Poate că te vei întreba ce legătură poate fi între sentimentul iubirii și chestiunea „ce anume ne poate salva de la finitudine și moarte?" Ai dreptate, nu e deloc evident *a priori*. Pentru a înțelege, cel mai ușor e să pornim de la ideea că, de fapt, există trei feluri de iubire, care formează împreună un fel de „sistem" coerent, ca o configurație care cuprinde toate posibilitățile.

Există, mai întâi, iubirea care s-ar putea numi „dragoste-atașament": cea pe care o resimțim atunci când suntem, cum se zice așa de bine, atât de ***legați*** de cineva, încât nu ne putem închipui viața fără acea persoană. Putem cunoaște acest fel de dragoste în familie, sau față de cineva de care ne îndrăgostim. E unul dintre chipurile iubirii-pasiune. Or, în această privință, creștinii sunt de acord cu stoicii și budiștii, susținând că aceasta e iubirea cea mai periculoasă, cea mai lipsită de înțelepciune. Nu numai că există riscul ca ea să ne îndepărteze de adevăratele noastre îndatoriri față de Dumnezeu, dar, prin definiție, ea nu suportă moartea, rupturile și schimbările inevitabile. În afară de faptul că, de obicei, este posesivă și geloasă, dragostea-atașament ne face susceptibili de cele mai grele suferințe. Am mai vorbit despre acest raționament, așa că nu-l voi mai dezvolta aici.

La extrema cealaltă, se află iubirea față de aproapele nostru, care se mai numește și „compasiune": cea care ne îndeamnă să ne ocupăm și de necunoscuți atunci când se află în suferință, cea care acționează și astăzi atât prin gesturile de caritate creștină, cât și în universul ateu al faptelor „umanitare". E de reținut că, în mod curios, deși e practic același cuvânt, „aproapele" este exact contrariul celui „apropiat": aproapele e celălalt în general, anonimul, cel de care tocmai că nu ești atașat, pe care îl cunoști puțin sau de loc, pe care îl ajuți — ca să zicem așa — din datorie, în timp ce, de obicei, cel apropiat este obiectul principal al dragostei-atașament.

În fine, la distanță egală de aceste două chipuri ale iubirii, este „iubirea întru Dumnezeu". El și numai el este izvorul suprem al mântuirii, el și numai el e, pentru creștini, mai puternic decât moartea.

Să mai zăbovim puțin asupra subiectului: aceste definiții ale iubirii prezintă un mare interes, căci au traversat secolele și sunt la fel de prezente astăzi ca și în vremea în care au fost elaborate. Să începem prin a reveni la critica „dragostei-atașament", pentru a ne da seama cum creștinismul întâlnește sub acest aspect unele mari teme ale stoicismului și budismului, apoi se desparte din nou de ele.

Iți amintești că stoicismul, ca și budismul, consideră teama de moarte ca fiind cea mai mare piedică pentru o viață fericită. Or, în mod evident, această spaimă e legată și de sentimentul iubirii . Simplu spus, există o contradicție aparent de nerezolvat între dragoste, care duce inevitabil la atașament, și moarte, care înseamnă despărțire. Dacă legea acestei lumi presupune finitudine și schimbare, dacă, așa cum spun budiștii, totul e „nepermanent", adică pieritor și schimbător, înseamnă să fii lipsit de înțelepciune dacă te atașezi de lucruri sau de ființe care sunt muritoare. Desigur că nu trebuie să adopți indiferența, nici stoicii, nici budiștii nu recomandă așa ceva: regula etică cea mai înaltă a comportamentului nostru trebui să fie compasiunea, bunăvoința și solicitudinea față de ceilalți, chiar față de toate formele de viață. Dar nu se cade ca un înțelept să resimtă pasiune, și chiar legăturile familiale care devin prea „atașante" trebuie destinse la nevoie.

De aceea, ca și înțeleptul grec, călugărul budist are tot interesul să trăiască, pe cât posibil, într-o oarecare singurătate. De altfel, cuvântul „călugăr" (în franceză *moine*), vine de la grecescul *monos*, care înseamnă „singur". Doar în singurătate poate înflori înțelepciunea, fără a fi afectată de frământările legate de orice formă de atașament, oricare ar fi ea. De fapt, e imposibil să ai soție sau soț, copii și prieteni, fără să te atașezi cumva de ei! Trebuie să ne eliberăm de aceste legături dacă vrem să depășim teama de moarte. Așa cum declară insistent înțelepciunea budistă,

„condiția ideală pentru a muri este să fi părăsit totul, interior și exterior, astfel încât, în acel moment esențial, să rămână minimumul de poftă, de dorință și de atașament de care se poate agăța spiritul. De aceea, înainte de a muri, ar trebui să ne eliberăm de toate bunurile noastre, de prieteni și de familie"[1],

---

[1] Sogyal Rinpoché, *Le livre Tibétain de la vie et de la* mort, Paris, La Table Ronde, 1993, p. 297.

operație care, bineînțeles, nu se poate face în ultimul moment, ci, pentru a reuși, necesită o viață întreagă.

Am mai evocat deja aceste teme, așa că nu mai insist. Aș dori numai să reții că, din acest punct de vedere, argumentația creștină se întâlnește, cel puțin inițial, cu înțelepciunea antică.

Așa cum spune Noul Testament (Epistola către Galateni, 6, 8):

„Cel ce seamănă în trupul său însuși, din trup va secera stricăciune; iar cel ce seamănă în Duhul, din Duh va secera viața veșnică."

În același sens, Sfântul Augustin îi condamnă pe cei care se atașează prin iubire de creaturile muritoare:

„Căutați viața fericită într-un ținut al morții. Nu este acolo. Căci cum poate fi viață fericită acolo unde nu este viață?"[1]

Același lucru îl spune limpede Pascal, într-un fragment din *Cugetări* (471), despre motivele pentru care este nedemn nu numai să te atașezi de ceilalți, dar chiar să și îngădui cuiva să se atașeze de tine. Te sfătuiesc să citești în întregime acest pasaj, cât se poate de semnificativ pentru argumentația creștină împotriva atașării de ființe finite și muritoare care, la un moment dat, te dezamăgesc în mod inevitabil:

„E nedrept ca cineva să se atașeze de mine, chiar dacă o face cu plăcere și de bunăvoie. I-aș înșela pe cei în care aș trezi dorința asta, căci eu nu sunt scop pentru nimeni și nu am cu ce să-i satisfac. Oare nu sunt eu gata să mor?

---

[1] *Mărturisiri*, Cartea a IV-a, Capitolul 12.

Iar în acest fel, va muri și obiectul atașamentului lor. Așadar, sunt la fel de vinovat dacă mă fac iubit, cum aș fi dacă aș face să se creadă ceva fals, chiar dacă aș convinge cu blândețe și aș fi crezut cu plăcere, iar asta mi-ar face plăcere. Iar dacă atrag lumea să se atașeze de mine, trebuie să-i previn pe cei ce sunt gata să accepte minciuna, că nu trebuie s-o creadă, oricât de mult ar fi asta în folosul meu; și, de asemenea, că nu trebuie să se atașeze de mine, căci trebuie să-și petreacă viața îngrijindu-se să-i placă lui Dumnezeu sau să-l caute."

În același sens, Augustin povestește în *Mărturisirile* sale că, atunci când era foarte tânăr și nu se creștinase încă, a avut inima zdrobită de atașamentul pentru un prieten care a murit pe neașteptate. Toată nenorocirea sa se datorase lipsei de înțelepciune de a se atașa de ființe pieritoare:

> „Căci din ce cauză mă pătrunsese așa ușor acea durere, chiar până la fibrele intime, dacă nu pentru că împrăștiasem pe nisip sufletul meu, iubind un muritor, ca și cum ar fi fost nemuritor?“

Iată nefericirea care așteaptă orice iubire omenească, dacă e prea omenească și nu caută în celălalt decât „mărturii ale afecțiunii" care să ne pună în valoare, să ne dea un sentiment de siguranță și să ne satisfacă propriul ego:

> „E ceea ce schimbă în amărăciune dulceața de care ne bucuraserăm mai înainte. E ceea ce ne îneacă inima în lacrimi și face ca moartea celor care mor să devină moartea celor ce rămân în viață."

Așadar, trebuie să știi să reziști atașamentelor exclusive, fiindcă „în această lume totul piere, totul e supus stricăciunii și morții". Odată ce e vorba de ființe muritoare, nu trebuie ca

> „sufletul meu să se atașeze prin acea dragoste care îl ține prizonier când se lasă în voia plăcerii simțurilor. Căci de vreme ce aceste creaturi pieritoare sunt trecătoare și aleargă spre sfârșitul lor, sufletul e sfâșiat de patimile pe care le simte pentru ele și care-l chinuiesc fără încetare; căci sufletul, voind să se odihnească în ceea ce iubește, e cu neputință să-și afle odihna în aceste lucruri trecătoare, care nu stau pe loc și fug într-o mișcare continuă."[1]

E cât se poate de bine spus, iar înțeleptul stoic, ca și budistul, ar putea foarte bine iscăli spusele lui Augustin.

Dar cine spune că omul e muritor? În asta constă, în fond, toată inovația adusă de creștinism. Că nu trebuie să te atașezi de ceea ce e trecător, foarte bine. Dar de ceea ce nu e trecător? Reciproca primei întrebări apare chiar în sânul raționamentului: dacă obiectul atașa- mentului meu nu e muritor, atunci de ce ar fi greșit sau lipsit de rațiune să mă atașez de el? Dacă iubirea mea se adresează veșniciei celuilalt, pentru ce să nu mă atașez de el?

Cred că ai înțeles unde vreau să ajung: toată originalitatea mesajului creștin rezidă în această „veste bună" a nemuririi reale, adică a învierii, nu doar a sufletelor, ci chiar a trupurilor individuale, a persoanelor ca atare. Dacă afirmi că oamenii sunt nemuritori cu condiția să respecte poruncile lui Dumnezeu, să trăiască și să iubească „întru Dumnezeu", dacă spui că nemurirea lor nu numai că e compatibilă cu iubirea, ci e chiar unul dintre efectele ei, de ce să te lipsești de ea? De ce să nu te atașezi de cei apropiați, dacă Hristos ne promite că-i vom putea regăsi după moartea biologică și ne vom afla în comuniune cu ei în viața veșnică, cu condiția ca în existența de aici toate actele noastre să fie „conectate" la Dumnezeu?

---

[1] *Mărturisiri*, Cartea a IV-a, Capitolul 10.

Astfel, între „dragostea-atașament" și simpla compasiune universală care nu se poate atașa de o persoană individuală își face loc a treia formă de iubire, iubirea „întru" Dumnezeu, pentru făpturi veșnice ele însele. Despre asta vorbește Augustin:

> „Doamne, fericit acela care te iubește pe tine, care-l iubește pe prietenul său în tine și pe vrăjmaș din pricina ta. Numai acela nu pierde nicio ființă dragă, acela căruia toți îi sunt dragi în cel pe care nimeni nu-l pierde. Și cine este acela, dacă nu Dumnezeul nostru... Pe tine nimeni nu te pierde, Doamne, decât acela care te părăsește."

În continuarea acestor spuse, putem adăuga și noi că nimeni nu le pierde pe persoanele individuale pe care le iubește, cu excepția celui care încetează să le iubească întru Dumnezeu, adică în ceea ce au ele veșnic (pentru că acest lucru e legat și ocrotit de divin).

Trebuie să mărturisim că această promisiune e cel puțin ispititoare. Ea își va găsi forma desăvârșită în ceea ce constituie culmea viziunii creștine asupra mântuirii, unică printre toate marile religii, și anume doctrina învierii nu doar a sufletelor, ci și a trupurilor.

A treia trăsătură: nemurirea personală. Învierea trupurilor — punct culminant al doctrinei creștine a mântuirii. Dacă pentru înțeleptul budist individul nu e decât o iluzie, un agregat provizoriu menit destrămării si nepermanenței, dacă pentru stoic eul e menit să se topească în totalitatea *cosmosului*, creștinismul promite, dimpotrivă, nemurirea persoanei individuale. Cu sufletul ei, desigur, dar mai ales cu trupul, cu chipul ei, cu vocea ei îndrăgită; și asta, pentru că va fi mântuită prin harul lui Dumnezeu. Iată o promisiune cu totul originală, cu atât mai ispititoare, cu cât mântuirea se dobândește prin iubire nu numai pentru Dumnezeu, nu numai pentru aproapele nostru, ci și pentru cei apropiați. Intregul miracol creștin și toată puterea sa de seducție se află aici: dintr-o problemă de nedepășit, cum era pentru budiști și pentru stoici (a iubi înseamnă a-ți pregăti cele mai grele suferințe posibile), iubirea devine soluție pentru creștini; cu condiția ca ea să nu-l excludă pe Dumnezeu, ci, dimpotrivă, deși adresată unor ființe individuale, unor persoane, să rămână iubire „întru Dumnezeu", adică legată de el și vizând ceea ce e netrecător în persoana iubită.

De aceea, după ce criticase în mod sever dragostea-ata- șament în general, Augustin nu o exclude totuși, dacă obiectul ei este divinul, Dumnezeu însuși, dar și creaturile sale, prin ceea ce le face să scape de finitudine și să pătrundă în sfera veșniciei:

„Și dacă-ți plac sufletele, iubește-le întru Dumnezeu, pentru că sunt schimbătoare și rătăcitoare în ele însele, dar fixe și imobile întru El, din care izvorăște tăria ființei lor ăi fără de care s-ar nărui și ar pieri. ... Atașați-vă de El și veți fi de neclintit."[1]

---

[1] *Mărturisiri*, Cartea a IV-a, Capitolul 12.

În această privință, e impresionantă seninătatea cu care Augustin evocă pierderile pe care le-a suferit, de această dată nu înainte de convertirea sa la creștinism, ci după aceea, începând cu moartea mamei sale, de care era atât de legat:

> „Și în mine ceva copilăresc era gata să se reverse în plânset, dar era înăbușit de vocea rațiunii și tăcea. Căci socoteam că nu trebuie să celebrăm acea moarte prin plânsete pline de lacrimi și prin gemete, pentru că prin acestea se obișnuiește să se plângă nenorocirea celor care mor, ca și când ar fi o stingere totală. Dar ea nici nu murea în chip nenorocit, nici nu murea cu totul."[1]

În același sens, el se referă la „fericita moarte a doi dintre prietenii săi" foarte dragi, pe care avusese fericirea să-i vadă convertindu-se și ei la timp, și care, ca urmare, aveau să se bucure de „învierea celor drepți."[2] Ca întotdeauna, Augustin găsește cuvintele potrivite, căci, într-adevăr, învierea se află la baza celei de-a treia forme a iubirii, care este „iubirea întru Dumnezeu". Nici atașament față de lucrurile muritoare, căci e nefericit și condamnat la cele mai mari suferințe — aici budiștii și stoicii au dreptate; nici compasiune vagă și generală față de faimosul „aproape" care desemnează pe toată lumea și pe vecin, ci iubire puternică, materială și personală, pentru persoane individuale, apropiate, nu doar „aproape", cu condiția ca această iubire să se manifeste „întru Dumnezeu", *adică într-o perspectivă de credință care întemeiază posibilitatea învierii.*

De aici rezultă legătura indisolubilă între iubire și doctrina mântuirii. Prin iubirea întru Dumnezeu se

---

[1] *Mărturisiri,* Cartea a IX-a, Capitolul 12.

[2] *Ibid. Capitolul 3.*

dovedește Hristos a fi singurul care, făcând „să moară moartea" și „dăruind nemurirea trupului muritor"[1], ne promite că viața noastră plină de iubire nu se va sfârși odată cu moartea pământească.

Sigur că ideea nemuririi ființelor fusese deja prezentă, sub multe forme, în numeroase filozofii și religii anterioare creștinismului.

Totuși, învierea creștină are particularitatea unică de a asocia strâns trei teme fundamentale pentru doctrina sa asupra vieții fericite: imortalitatea personală a sufletului, învierea trupurilor — a chipurilor individuale iubite —, mântuirea prin iubire, cea mai personală cu putință, cu condiția ca ea să fie „întru Dumnezeu". De aceea învierea creștină constituie centrul doctrinei creștine a mântuirii. Fără ea, care în Faptele Apostolilor este numită semnificativ „vestea cea bună", întregul mesaj al lui Hristos se anulează, așa cum subliniază, fără nicio ambiguitate, prima

Epistolă către Corinteni din Noul Testament (15, 13-15):

„Dacă nu este înviere a morților, nici Hristos n-a înviat. Și dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică este și credința voastră."

Așadar, învierea este alfa și omega pentru soteriologia creștină: ea se petrece nu numai la sfârșitul vieții pământești, ci și la începutul ei, așa cum dovedește liturghia botezului, considerat ca o primă moarte (simbolizată prin scufundare) și o primă înviere la viața adevărată, cea a comunității ființelor menite veșniciei, pe care, având această calitate, le poți iubi cu o dragoste personală, fără a le pierde.

---

[2] *Ibid.*

Trebuie să insist: nu înviază doar sufletul, ci „ansam- blul suflet–trup" în întregime, deci persoana individuală ca atare. Atunci când Iisus reapare în fața apostolilor după ce murise, ca să le alunge îndoielile, le propune să-l atingă, și, ca dovadă a „materialității" sale, cere ceva de mâncare, și se hrănește în fața lor:

> „Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește in voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți va face vii și trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuiește în voi." (Epistola către Romani 8,11)

Chiar dacă acest lucru e greu, chiar imposibil de imaginat (cu ce trup, la ce vârstă vom învia? Ce însemnă trupul „spiritual", „de slavă"? etc.), chiar dacă se spune că el face parte dintre misterele de nepătruns ale Revelației creștine, care, sub acest aspect, depășește complet puterile rațiunii noastre, toate acestea nu schimbă nimic. Invățătura despre doctrina creștină nu se îndoiește de el.

Contrar ideii pe care o vei auzi repetată mereu de ateii ostili creștinismului, acesta nu e deloc îndreptat total împotriva trupului, a materiei, a senzualității. Altfel, cum ar fi acceptat el ca divinul să devină trup în persoana lui Hristos, ca *logosul* să ia forma cu totul materială a unei simple ființe umane? Chiar și catehismul oficial al Bisericii,[1] care nu este un text ce poate fi suspectat de originalitate, insistă:

> „Trupul este pivotul mântuirii. Credem în Dumnezeu care e creatorul trupului; credem în Cuvântul întrupat pentru a răscumpăra trupul; credem în învierea trupului, desăvârșire a creației și în mântuirea trupului... Credem în adevărata înviere a acestui trup pe care îl avem acum."[1]

Așadar, nu te lăsa impresionat de cei care denigrează doctrina creștină și o deformează.

---

[1] Este vorba de Biserica Catolică (*n. tr.*).

Poți să nu fi credincios — ca să spun adevărul, nici eu nu sunt —, totuși nu poți susține că religia creștină este total îndreptată împotriva trupului, fiindcă nu e adevărat.

Având în vedere acest punct culminant al doctrinei creștine a mântuirii, poți înțelege ușor de ce creștinismul a biruit filozofia timp de aproape cincisprezece secole.

Pentru cei care cred în ea, soluția creștină e în mod sigur cea mai „performantă" dintre toate: dacă iubirea și chiar atașamentul nu sunt excluse atunci când se adresează părții divine a omului — fapt admis în mod explicit de Pascal și de Augustin —, dacă ființele individuale, nu aproapele, ci acei apropiați, sunt parte integrantă a divinului prin aceea că sunt mântuiți de Dumnezeu și chemați la înviere individuală, soteriologia creștină apare ca singura care ne permite să învingem nu doar spaima de moarte, ci moartea însăși. Făcând-o în mod individual, și nu anonim sau abstract, ea e singura care anunță oamenilor vestea bună a victoriei nemuririi personale asupra condiției noastre de muritori.

La greci, și mai ales la stoici, spaima de moarte era depășită atunci când înțeleptul înțelegea că el însuși este o parte, desigur minusculă, totuși reală, a ordinii cosmice eterne. Ca atare, prin participarea sa la *logosul* universal, el ajungea să considere moartea ca pe o simplă trecere de la o stare la alta — și nu ca pe o dispariție radicală și definitivă. Nu e mai puțin adevărat că mântuirea eternă, ca și providența, rămâneau impersonale.

---

[1] Catehismul Bisericii Catolice, §1015–1017.

Ne puteam considera eterni nu ca persoane, ci ca fragmente inconștiente ale unei perfecțiuni de asemenea inconștiente.

Personificarea *logosului* schimbă toate datele problemei: dacă promisiunea făcută de Hristos, Cuvântul întrupat pe care martori demni de crezare l-au văzut cu ochii lor, este adevărată, dacă providența divină are grijă de mine ca persoană, oricât de umil aș fi, atunci și nemurirea mea va fi personală. In acest caz, *moartea însăși, nu doar spaima pe care o trezește în noi,* este învinsă în sfârșit. Nu mai este vorba de nemurirea anonimă și cosmică a stoicismului, ci de aceea individuală și conștientă a învierii sufletelor împreună cu trupurile „de slavă". Dimensiunea „iubirii întru Dumnezeu" este aceea care dă sensul suprem revoluției realizate de creștinism față de gândirea greacă. Această iubire, care se află în centrul noii doctrine a mântuirii, se dovedește „mai puternică decât moartea".

De ce și cum a început această doctrină să intre în declin odată cu Renașterea? De ce și cum a reușit filozofia să învingă din nou religia, începând din secolul al XVII-lea? Ce noutate avea să propună ea în locul religiei? Acestea sunt, în esență, problemele legate de nașterea filozofiei moderne — fără îndoială, cea mai pasionantă — pe care le vom aborda acum.

4

UMANISMUL

SAU NAȘTEREA FILOZOFIEI MODERNE

Să facem o mică recapitulare.

Am văzut modul în care filozofia antică își întemeia doctrina mântuirii pe observarea *cosmosului*. Pentru un elev al școlii stoice era de la sine înțeles că, pentru a fi mântuit, pentru a-ți învinge teama de moarte, trebuie, în primul rând, să înțelegi ordinea cosmică, în al doilea rând, să faci totul pentru a o imita, iar în al treilea, să te contopești cu ea, găsindu-ți locul în sânul ei și ajungând astfel la o formă de veșnicie.

Am analizat împreună și modul în care doctrina creștină a învins filozofia greacă și am văzut că, pentru a dobândi mântuirea, creștinul trebuie mai întâi să intre în contact — prin credință umilă — cu Cuvântul întrupat, apoi să respecte pe plan etic poruncile divine și, în sfârșit, să practice iubirea întru Dumnezeu pentru cei apropiați, ca și pe cea pentru

Dumnezeu, astfel încât și el, și cei dragi să poată intra în împărăția vieții veșnice.

Lumea modernă se va naște odată cu prăbușirea cosmologiei antice și cu o nemaiîntâlnită — până atunci — punere sub semnul întrebării a autorității religioase. Dacă mergem la origini, aceste două mișcări au o rădăcină intelectuală comună (chiar dacă și alte cauze, mai ales materiale, economice și politice, au contribuit și ele la această dublă criză): în mai puțin de un secol și jumătate, în Europa s-a petrecut o revoluție științifică fără precedent în istoria umanității. După cunoștințele mele, nicio altă civilizație n-a cunoscut o ruptură atât de profundă în cultura sa.

Ca să ai câteva repere istorice, această răsturnare modernă se întinde, în mare, de la momentul publicării lucrării lui Copernic *Revoluțiile orbitelor cerești* (1543) până la aceea a cărții lui Newton, *Principia mathematica* (1687), trecând prin *Principiile filozofiei* a lui Descartes

(1644) și prin apariția tezelor lui Galilei din *Raporturile dintre Pământ și Soare* (1632).

Știu că nu cunoști încă aceste nume și că n-o să citești, sau nu imediat, toate aceste lucrări. Le menționez, ca să nu uiți că aceste patru date și acești patru autori au marcat istoria gândirii cum nu o mai făcuse nimic și nimeni înaintea lor. Odată cu aceste lucrări, s-a născut o nouă eră, în care, sub multe aspecte, trăim încă. Nu numai că omul „și-a pierdut locul în lume", așa cum se spune, ci lumea însăși, sau cel puțin acel *cosmos* care alcătuia cadrul închis și armonios al existenței umane încă din Antichitate, s-a volatilizat complet, lăsând spiritele acelei vremi într-o confuzie greu de imaginat astăzi.

Simultan cu nimicirea principiilor cosmologiei antice — prin afirmația că lumea nu e sferică, închisă, ierarhică și ordonată, ci un haos infinit și fără sens, un câmp de forțe și de obiecte care se ciocnesc în afara oricărei armonii —, fizica modernă a afectat considerabil și principiile religiei creștine.

Într-adevăr, știința a pus din nou în discuție afirmațiile pe care Biserica avusese imprudența să le facă asupra unor subiecte pe care ar fi fost preferabil să nu le atingă — vârsta Pământului, situarea sa față de Soare, momentul apariției omului și animalelor; în privința principiilor religioase înseși, știința îi sfătuia pe oameni să adopte o atitudine de dubiu permanent și de spirit critic, foarte puțin compatibile, mai ales pe vremea aceea, cu autoritatea religioasă. Credința, încorsetată pe atunci în normele rigide pe care i le impunea Biserica, a început să se clatine și ea, astfel încât spiritele cele mai luminate se aflau într-o situație de-a dreptul dramatică în privința vechilor doctrine ale mântuirii, devenite tot mai puțin credibile.

Astăzi, e la modă să vorbești despre „criza reperelor", să insinuezi în trecere că, mai ales în ceea ce-i privește pe cei tineri, „toate s-au dus de râpă", politețea și buna-creștere, interesul pentru istorie și politică, cunoștințele minime despre literatură, religie sau artă...

Pot spune însă că această pretinsă eclipsă a „valorilor fundamentale", presupusul declin raportat la „timpurile de altădată", sunt o nimica toată, ca să nu spun o glumă, față de ceea ce trebuie să fi simțit oamenii secolelor al XVI-lea și al XVII-lea odată cu punerea sub semnul întrebării, ba chiar cu desființarea strategiilor de mântuire care se dovediseră valabile atâtea secole. *Dezorientați* la propriu, oamenii au fost nevoiți să găsească singuri, poate chiar în ei înșiși, noile repere fără de care nu poți învăța să trăiești liber și fără teamă; de aceea, acestei perioade în care omul s-a trezit singur, lipsit de ajutorul *cosmosului* și al lui Dumnezeu, i s-a dat numele de „umanism".

Ca să-ți dai seama cu adevărat de prăpastia creată atunci, ar trebui să intri în pielea cuiva care ia cunoștință de faptul că cele mai recente și mai fiabile descoperiri științifice invalidează ideea privind armonia, frumusețea și bunătatea *cosmosului*, astfel încât acesta nu-i mai poate servi drept model etic; mai mult, credința în Dumnezeu, care ar fi putut fi o barcă de salvare, ia apă din toate părțile!

Referitor la cele trei mari axe care structurează problematica filozofică, trebuiau luate din nou de la început toate considerațiile privind teoria, etica și mântu- irea. Cam așa se punea problema după prăbușirea *cosmosului* și punerea religiei sub semnul îndoielii.

Mai întâi pe plan teoretic: ce să gândești asupra lumii, ba chiar cum s-o înțelegi ca să te poți regăsi în ea, dacă nu mai este finită, ordonată și armonioasă, ci infinită și haotică, așa cum ne învață fizicienii? Alexandre Koyré, unul dintre cei mai mari istorici francezi ai științelor, a descris atât de bine revoluția științifică din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, încât merită să-i citești textul. După el, această revoluție stă la originea

> „distrugerii ideii de *cosmos* [. . .], a distrugerii concepției despre lume ca fiind un tot finit și bine ordonat, a cărui structură spațială reprezenta o ierarhie a valorilor și a perfecțiunii... și a înlocuirii sale cu un Univers nedefinit și chiar infinit, care nu mai presupune nicio ierarhie naturală și care e unit doar

prin identitatea legilor ce-l guvernează în toate părțile sale și prin identitatea tuturor componentelor sale fundamentale, aflate toate la același nivel ontologic... Acum toate astea s-au uitat, dar spiritele din acea vreme au fost extraordinar de tulburate la apariția acestei noi viziuni asupra lumii, așa cum se exprimă John Donne în celebrele versuri scrise după ce luase cunoștință de principiile «revoluției coperniciene»:

Filozofia nouă face îndoielii loc,
Cu totul se lipsește de elementul foc,
Se rătăcește soarele, pământul tot așa,
Și nimeni nu mai știe de unde să le ia [...] Se face totul
pulbere, nimic nu se mai leagă, Nu-i just raport,
nici logică să mai rămână-ntreagă."[1]

---

[1] Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Colecția „Tel", 1973, p.11 și 47.

„Nimic nu se mai leagă": nici lumea cu ea însăși în armonia unui *cosmos*, nici oamenii cu lumea, într-o viziune morală naturală. Într-adevăr, azi nu ne mai putem face o idee despre groaza care-i cuprinsese pe oamenii Renașterii atunci când au început să-și dea seama că lumea nu e nici o crisalidă, nici o casă, adică nu mai e de locuit.

Pe plan etic, revoluția teoretică a avut un efect pe cât de evident, pe-atât de devastator: dacă universul nu mai este un *cosmos,* e imposibil să-l mai imiți făcând din el un model moral. Dar dacă și creștinismul începe să se clatine din temelie, dacă ascultarea față de Dumnezeu nu mai e de la sine înțeleasă, unde mai poți găsi principiile unei noi concepții despre relațiile dintre oameni, un nou temei al vieții comune? Adică: morala ce servise drept model atâtea secole trebuia reașezată pe baze noi. Doar atât!

În privința *doctrinei mântuirii,* nici n-are rost să mai insistăm: vezi bine că, din aceleași motive, nici doctrina anticilor, nici cea a creștinilor nu mai e credibilă fără o reformulare, pentru niște spirite luminate, cel puțin așa cum erau ele atunci.

Probabil că acum îți dai seama ce provocări avea de înfruntat filozofia modernă pe aceste trei planuri. Erau de o dificultate și de o amploare nemaiîntâlnite până atunci și, în același timp, extrem de urgente, căci — așa cum reiese din poemul lui Donne — niciodată nu fusese omenirea mai tulburată și mai sărăcită pe plan intelectual, moral și spiritual.

Așa cum vom vedea, măreția filozofiei moderne e la înălțimea acestor provocări. Ca să înțelegem asta, să începem cu prima sferă, cea a teoriei.

I. O NOUĂ TEORIE A CUNOAȘTERII:
ORDINEA LUMII NU MAI ESTE DATĂ, CI CONSTRUITĂ

Cauzele pentru care s-a trecut de la concepția lumii închise la universul infinit sunt de o mare complexitate și diversitate. Au contribuit la ea foarte multi factori, pe care nu-i vom enumera și nici nu-i vom analiza în detaliu aici. Să spunem doar că, printre altele, au jucat un rol important progresele tehnice, mai ales apariția noilor instrumente astronomice, cum a fost telescopul, care au permis observații ce nu puteau fi justificate prin vechile cosmologii.

Iată un singur exemplu care, la vremea respectivă, a șocat spiritele: descoperirea *novelor*, adică a stelelor noi, sau dimpotrivă, dispariția unor stele deja cunoscute, nu corespundeau deloc dogmei „imuabilității cerești", atât de dragă anticilor, adică ideii că perfecțiunea absolută a *cosmosului* constă în faptul că este etern și imuabil, că în el nimic nu se poate schimba. Pentru greci, acest aspect era ceva absolut esențial, de care depindea mântuirea, și iată că astronomii moderni descopereau că e o credință falsă, contrazisă de fapte.

Au mai fost, desigur, multe alte cauze ale declinului cosmologiei antice, îndeosebi cele economice și sociologice, dar cele legate de evoluția tehnicii sunt foarte importante. Inainte de a ne ocupa de răsturnările pe care dispariția *cosmosului* le-a provocat pe plan etic, va trebui să vedem, în primul rând, în ce mod și-a schimbat total sensul *theoria* însăși.

Opera fundamentală despre acest subiect, cartea care a marcat întreaga filozofie modernă și care a rămas un adevărat monument al istoriei gândirii, este *Critica rațiunii pure* a lui Kant (1781). Desigur că n-o s-o rezum aici în câteva rânduri. Dar, cu toate că e o carte foarte greu de citit, aș dori totuși să-ți spun câteva cuvinte despre modul în care ea a reformulat în termeni cu totul noi problema *theoriei*. Vom reveni apoi la teme mai puțin dificile.

Să reluăm firul raționamentului deja cunoscut: dacă lumea nu mai e un *cosmos*, ci un haos, o țesătură de forțe care intră permanent în conflict unele cu altele, e limpede că nici cunoașterea nu mai poate lua forma unei *theoria*, în sensul propriu al termenului. Îți amintești etimologia cuvântului: *theion orao*, „văd divinul". Din acest punct de vedere, se poate spune că, după prăbușirea frumoasei ordini cosmice și înlocuirea ei de către o natură totodată lipsită de sens și conflictuală, nu mai există în univers nimic *divin*, pe care ochiul omenesc să-și propună să-l *vadă*, să-l contemple. Ordinea, armonia, frumusețea și bunătatea nu mai sunt date de-a gata, nu mai sunt conținute *a priori* în sânul realului.

Ca urmare, pentru a regăsi coerența, pentru ca lumea în care trăiesc oamenii să aibă în continuare un sens, *va trebui ca omul însuși, respectiv savantul, să introducă (din afară, ca să zicem așa) ordinea în universul care, la prima vedere, pare lipsit de ea.*

De aici decurge noua sarcină a științei moderne: ea nu mai constă în contemplarea pasivă a unei frumuseți date, deja înscrisă în lume, ci în *muncă*, în elaborarea activă, chiar în *construirea* unor legi care să dea un sens universului dezvrăjit care, *a priori*, nu mai are niciunul. Așadar știința nu mai e un spectacol pasiv, ci o activitate a spiritului.

Ca să nu rămânem la formule generale și abstracte, iată un exemplu al trecerii de la pasiv la activ, de la dat la construit, de la antica *theoria* la știința modernă.

Să luăm în considerare principiul cauzalității, adică principiul conform căruia orice efect are o cauză, sau, dacă vrei, orice fenomen trebuie aibă o explicație rațională, în sens propriu: să-și găsească rațiunea de a fi, explicația.

În loc să se mulțumească să descopere ordinea lumii prin contemplare, savantul „modern" va încerca să introducă, cu ajutorul principiului menționat, coerență și sens în haosul fenomenelor naturale. În mod *activ,* el va stabili legături logice între unele dintre acestea, pe care le va considera efecte, și altele, pe care va reuși să le recunoască drept cauze. Cu alte cuvinte, gândirea nu mai e o „vedere", o *orao,* așa cum implică termenul de „teorie", ci o *acțiune, o* *activitate care constă în corelarea fenomenelor naturale în așa fel, încât ele să se înlănțuie și să se explice unele prin altele.* Este ceea ce se va numi „metoda experimentală", practic necunoscută de antici, și care va deveni metoda fundamentală a științei moderne.

Pentru a-ți da un exemplu concret de cum functionează această metodă, îți voi povesti ceva despre Claude Bernard, unul dintre cei mai mari medici și biologi francezi, care a publicat în secolul al XIX-lea o carte devenită celebră: *Introducere în medicina experimentală.* Ea ilustrează perfect teoria cunoașterii elaborată de Kant, teorie ce a luat locul vechii *theoria,* așa cum am arătat mai sus.

Claude Bernard povestește în amănunt una dintre descoperirile sale, cea a „funcției glicogene a ficatului", adică, simplu spus, capacitatea ficatului de a fabrica zahăr. Făcând analize, Bernard observase că în sângele iepurilor supuși disecției se găsea zahăr. S-a întrebat care era originea zahărului: din alimentele ingerate sau produs de organism, și dacă da, de către care organ? A impărțit iepurii în mai multe grupe:

unii mâncau

alimente dulci, alții, fără zahăr, iar alții (bieții de ei!) erau lăsați fără hrană. După câteva zile, a analizat sângele tuturor iepurilor și a descoperit că, indiferent din ce grup făceau parte, sângele lor conținea aceeași cantitate de zahăr. Asta însemna că glucoza nu provenea din alimente, ci era fabricată de organism.

Sar peste detaliile modului în care Bernard a aflat că zahărul e produs de ficat, nu e important pentru noi aici. Ceea ce contează e faptul că *theoria* s-a schimbat complet față de cea a grecilor: nu mai e vorba despre contemplare, știința nu mai este un spectacol, ci o muncă, o activitate care constă în *corelarea* fenomenelor, în *asocierea* unui efect (zahărul) cu o cauză (ficatul). Este exact ceea ce, înaintea lui Bernard, formulase și analizase Kant în *Critica rațiunii pure*, adică ideea că știința se definește ca o activitate de asociere sau, conform vocabularului său, de „sinteză" (cuvântul grecesc înseamnă „a pune împreună"); așadar, știința corelează, așa cum explicarea unui efect prin cauza sa corelează cele două fenomene, în cazul lui Bernard, zahărul și ficatul.

Înainte de a ajunge la esențial, adică la ceea ce va însemna umanismul pe plan etic, îți voi mai spune câteva cuvinte despre această carte a lui Kant.

Când eram de vârsta ta și am deschis prima dată *Critica rațiunii pure*, am fost foarte dezamăgit. Mi se spusese că era poate cel mai mare filozof al tuturor timpurilor. Or, nu numai că nu înțelegeam nimic, absolut nimic, dar nici nu puteam pricepe de ce, chiar din primele pagini ale acestui volum legendar, autorul punea o întrebare ce mi se părea cu totul bizară și neinteresantă: „Cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*?" După cum vezi, nu s-ar zice că acesta e un subiect de reflecție foarte atrăgător la prima vedere — și, ca să spunem adevărul, nici la a doua...

Ani de zile, n-am înțeles aproape nimic din

Kant. Desigur că ajunsesem să citesc cuvintele și frazele, să dau o explicație aproape plauzibilă fiecărui concept, dar ansamblul continua să nu aibă sens și, cu atât mai puțin, să implice vreo miză existențială. Doar atunci când am devenit conștient de problema absolut inedită pe care Kant încercase s-o rezolve, am înțeles miza acelei interogații care mi se păruse, până atunci, pur „tehnică". Punându-și întrebări asupra capacității noastre de a face „sinteze", „judecăți sintetice", Kant ridica, de fapt, problema științei moderne, a metodei experimentale, adică de a ști cum se elaborează legile care stabilesc asociații, *legături* coerente și edificatoare *între fenomene a căror ordine nu mai este dată, ci trebuie introdusă de noi, din exterior.*

II . O REVOLUȚIE ETICĂ PARALELĂ CU CEA A TEORIEI: DACĂ MODELUL DE IMITAT NU MAI ESTE NATURA, CA LA ANTICI, ATUNCI EL TREBUIE INVENTAT

Așa cum îți închipui, revoluția teoretică inițiată de Kant a avut consecințe importante pe plan moral. Noua viziune asupra lumii elaborată de știința modernă nu mai are aproape nimic de-a face cu aceea a anticilor. Universul descris de Newton, de exemplu, nu mai e un univers al păcii și armoniei. Nu mai e o frumoasă sferă închisă în ea însăși ca o casă călduță, în care e bine de trăit odată ce ți-ai găsit locul cuvenit, ci o lume de forțe și de ciocniri, în care ființele nu se mai pot situa nicicum, din simplul motiv că această lume e infinită în spațiu și timp. *Ca urmare, ea nu mai poate servi în niciun fel drept model pentru morală.*

Așadar, toate întrebările filozofiei trebuie reluate de la capăt.

Ca să spunem esențialul, știința modernă va așeza omul în locul *cosmosului* și al divinității. Filozofii vor pune la baza teoriei, a moralei și chiar a doctrinelor mântuirii ideea de umanitate. De altfel, evocându-l pe Kant, am prezentat o imagine a semnificației acestui fapt pe planul cunoașterii: de acum încolo, prin activitatea sa, omul trebuie să dea sens și coerență lumii care, contrar concepției antice, pare să nu le mai aibă *a priori*.

Ca să-ți faci o idee despre consecința pe plan moral a întemeierii valorilor pe om, gândește-te la celebra Declarație a Drepturilor Omului din 1789, care este, fără îndoială, aspectul exterior cel mai vizibil și mai cunoscut al acestei revoluții fără precedent în istoria ideilor. Ea așează omul în centrul lumii, pe câtă vreme, pentru greci, lumea însăși era esența. Nu numai că face din om singura ființă cu adevărat demnă de respect de pe Pământ, ci afirmă și egalitatea tuturor oamenilor, săraci sau bogați, bărbați sau femei, albi sau negri... De aceea, dincolo de diversitatea curentelor ce o compun, filozofia modernă este, înainte de orice, *umanism*.

La drept vorbind, această mutație ridică o chestiune de fond: admițând că vechile principii, cosmice și religioase, și-au trăit traiul, presupunând că am înțeles de ce au căzut în declin, ce anume are ființa umană atât de extraordinar încât să întemeiem pe ea o *theoria*, o morală și o doctrină a mântuirii comparabile cu cele pe care *cosmosul* și divinitatea ne permiteau să le concepem?

Pentru a răspunde la această întrebare, filozofia modernă a început prin a așeza în centrul reflecțiilor ei o întrebare aparent stranie: care este diferența dintre om și animal? S-ar putea crede că e un subiect minor, chiar marginal. De fapt, dintr-un motiv foarte profund, el reprezintă miezul umanismului în curs de apariție: filozofii secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea caută cu pasiune să definească animalul, să afle ce anume deosebește umanitatea de animalitate, nu din întâmplare, nici din motive superficiale, *ci pentru că, întotdeauna, comparând o ființă cu o alta, care îi este cea mai asemănătoare, îi poți stabili* *mai bine „diferența specifică", cea care o caracterizează doar pe ea.*

Or, așa cum spunea Michelet, marele istoric din secolul al XIX-lea, animalele sunt „frații noștri inferiori". Pe scara viețuitoarelor, ele sunt cele mai apropiate de noi, așa că, odată cu dispariția noțiunii de *cosmos*, odată ce religia se clatină, iar omul e așezat în centrul lumii și al reflecției filozofice, întrebarea despre trăsătura caracteristică omului devine crucială din punct de vedere intelectual.

Întrucât filozofii moderni sunt de acord nu doar că omul are drepturi, ci că e singurul care le posedă — așa cum afirmă marea Declarație de la 1789 — , deoarece îl situează deasupra tuturor celorlalte ființe și îl consideră mult mai important nu numai decât animalele, ci și decât răposatul *cosmos*, și chiar decât divinitatea devenită îndoielnică, trebuie să existe ceva în el care să-l deosebească de tot restul creației. *Aceasta este diferența, specificitatea absolută, care trebuie pusă în evidență dacă vrem să elaborăm apoi principiile pe care să se întemeieze o nouă* theoria, *o* *altă morală și noi doctrine ale mântuirii.*

Așadar, putem intra mai direct în spațiul filozofiei moderne pornind de la dezbaterea asupra animalității și, în contrapondere, asupra umanității omului. Contribuția hotărâtoare la această temă a adus-o Rousseau, care, în secolul al XVIII-lea, a reluat discuțiile începute de Descartes și discipolii săi.

De aceea, vom începe cu el, și vei vedea că, urmând firul conducător al definirii animalității, vom ajunge la mizele cele mai profunde ale filozofiei moderne.

Diferența între animalitate și umanitate după Rousseau: nașterea eticii umaniste

Dacă ar trebui să aleg un text din filozofia modernă, să-l iau cu mine pe o insulă pustie, așa cum se zice, pe Rousseau l-aș lua, și anume, un pasaj din *Discurs despre originea inegalității dintre oameni*, publicat în 1755. Îl voi cita imediat, ca să poți medita asupra lui. Dar pentru a-l înțelege bine, trebuie să știi că, pe vremea lui Rousseau, existau două criterii clasice pentru a deosebi animalul de om: pe de-o parte, inteligența, pe de alta, sensibilitatea/afectivitatea/sociabilitatea (care includ și limbajul).

La Aristotel, de exemplu, omul era definit ca „animal rațional", adică o ființă vie (acesta fiind punctul comun cu „celelalte" animale), dar care are în plus o caracteristică proprie, capacitatea de a raționa.

La Descartes și la cartezieni, criteriului rațiunii sau inteligenței i se adaugă și afectivitatea: într-adevăr, pentru Descartes, animalele sunt comparabile cu niște mașinării, cu niște automate, și e greșit să crezi că au sentimente — ceea ce explică, de altfel, de ce nu vorbesc, nevând stări de spirit de exprimat, chiar dacă au organe care le-ar permite s-o facă.

Rousseau va depăși aceste diferențe clasice, propunând un alt criteriu, inedit până atunci, cel puțin în forma respectivă (chiar dacă apăruseră deja, pe ici pe colo, unele premise, de exemplu, la Pico de La Mirandola). Această nouă definiție se va dovedi de-a dreptul genială, în sensul că va permite găsirea acelei trăsături a omului pe care se va putea întemeia o nouă morală, o etică, nu religioasă și nu „cosmică", ci umanistă — ba chiar, oricât de ciudat ar părea, conceptul inedit al unei mântuiri „a-cosmice" și „a-tee".

Pentru Rousseau, e de la sine înțeles că animalul, chiar dacă seamănă cu o „mașinărie ingenioasă", așa cum spune Descartes, are totuși inteligență și sensibilitate și chiar o anumită capacitate de comunicare. Așadar, nici rațiunea, nici afectivitatea și nici chiar limbajul nu sunt cele care deosebesc, în ultimă instanță, animalele de oameni, deși, la prima vedere, aceste elemente ar putea părea discriminatorii. Într-adevăr, oricine are un câine știe perfect că acesta e mai sociabil și chiar mai inteligent... decât mulți oameni. Sub aceste două aspecte, nu ne deosebim de animale decât prin gradul calităților respective, și nu în mod radical, calitativ. Etologia contemporană — adică știința care studiază comportamentul animal — confirmă din plin acest fapt. Astăzi știm cu certitudine că există inteligență și afectivitate foarte dezvoltate la animale, putând merge, la maimuțele mari, până la dobândirea unor elemente de limbaj destul de complexe.

Așadar, Rousseau respinge, pe bună dreptate, atât teza lui Descartes, care reduce animalul la o simplă mașinărie, un automat lipsit de sensibilitate, cât și tezele antice, care considerau că trăsătura distinctivă a omului constă în aceea că doar el are rațiune.

Criteriul deosebirii dintre uman și animal este altul.

Rousseau afirmă că el constă în libertate, sau, cu un cuvânt pe care-l vom analiza imediat, în „perfectibilitate". Voi da mai multe explicații despre cele două cuvinte mai târziu, după ce vei fi citit textul lui Rousseau. Pentru moment, să spunem doar că „perfectibilitatea" desemnează, la un prim nivel, *facultatea de a te perfecționa de-a lungul întregii vieți*, pe câtă vreme animalul, ghidat, de la început și în deplină siguranță, de către natură, sau cum se spunea pe vremea aceea, de „instinct", *este, ca să spunem așa, perfect „dintr-odată", de la naștere*. Dacă îl studiezi în mod obiectiv, observi că animalul e condus de un instinct fără greș, comun spe- ciei sale, de către un fel de normă intangibilă, un fel de program de calculator de la care nu se poate abate niciodată. Ca urmare, el este, în același timp și din aceeași cauză, *și lipsit de libertate, și incapabil de a se perfecționa*: lipsit de libertate fiindcă e *închis* în programul său, „programat" de natură în așa fel încât ea să-i țină complet loc de cultură; lipsit de capacitatea de a se perfecționa, deoarece, fiind condus de o normă intangibilă, nu poate evolua în continuare nedefinit, ci rămâne limitat de însăși natura sa.

Dimpotrivă, omul se definește prin libertatea sa, prin capacitatea de a ieși din programul instinctului natural și, totodată, prin proprietatea de a avea o istorie a cărei evoluție este *a priori* nedefinită.

Rousseau exprimă aceste idei într-un text cu adevărat magnific. E bine să-l citești înainte de a merge mai departe. El dă câteva exemple care, deși pot părea puțin retorice la început, sunt de o extraordinară profunzime.

Iată pasajul:

> „Eu nu văd în orice animal decât o mașinărie ingenioasă, căreia natura i-a dat simțuri pentru a se repune singură în mișcare și pentru a se apăra, până la un punct, de tot ceea ce tinde s-o distrugă sau s-o deranjeze. Văd aceleași lucruri și la mașinăria umană; cu diferența că, în acțiunile animalului, doar natura face totul, în timp ce omul contribuie la ale sale în calitate de agent liber.

> Primul alege sau respinge din instinct, cel de-al doilea, printr-un act liber: asta face ca animalul să nu se poată abate de la regula ce i-a fost prescrisă, chiar dacă ar fi în avantajul lui s-o facă, pe când omul

se abate, adesea chiar în propriul său dezavantaj. Astfel, un porumbel ar muri de foame lângă un vas plin cu cea mai bună carne, iar o pisică, lângă o grămadă de fructe sau de semințe, cu toate că, și unul, și altul, s-ar putea hrăni foarte bine cu alimentul pe care-l disprețuiește, dacă s-ar fi gândit să încerce. Tot astfel, oamenii vicioși se dedau unor excese care le produc boala sau moartea, căci spiritul conduce simțurile pe căi greșite, iar voința vorbește și atunci când natura tace… Dar chiar dacă dificultățile ce înconjoară aceste chestiuni ar mai lăsa loc disputei asupra acestei diferențe dintre om și animal, îi mai deosebește și o altă calitate foarte specifică, ce nu poate fi contestată: este facultatea de a se perfecționa, care, cu concursul împrejurărilor, le dezvoltă succesiv pe toate celelalte și ne este proprie, și speciei, și individului; pe când animalul, după doar câteva luni, este ceea ce va fi toată viața, iar specia lui, după încă o mie de ani, va fi la fel ca în primul din cei o mie de ani. De ce se poate întâmpla ca omul să devină imbecil? Nu-i așa că se întoarce astfel la starea lui primitivă, pierzând din cauza bătrâneții sau a unui accident tot ceea ce dobândise datorită perfectibilității și căzând mai jos chiar decât un animal, pe când cel din urmă, care n-a dobândit nimic, dar nici n-are ce pierde, rămâne întotdeauna cu instinctul său?"

Aceste câteva fraze merită să reflectezi puțin asupra lor.

Să începem cu exemplul pisicii și al porumbelului. Ce vrea Rousseau să spună, de fapt?

Mai întâi, că natura lor constituie pentru aceste animale un fel de cod intangibil, niște „programe", cum spuneam mai sus, de la care nu se pot abate: în asta constă lipsa lor de libertate. Totul se petrece ca și cum porumbelul ar fi închis, prizonier al „programului" său de a se hrăni cu semințe, iar pisica, al celui de carnivor, astfel încât pentru ei nu e cu putință nicio abatere (sau poate doar una neesențială) de la acele programe. Firește că un porumbel ar putea înghiți câteva bucățele de carne, iar pisica ar putea, așa cum mai vezi prin parcuri, să ronțăie câteva fire de iarbă, dar în ansamblu, programarea lor naturală nu le lasă practic nicio libertate de manevră.

Situația omului este contrară — de aceea, el poate fi numit „liber" și, prin urmare, *perfectibil* (căci, spre deosebire de animalul limitat de natura sa cvasieternă, el *poate evolua*). Este atât de puțin programat de natură, încât se poate abate de la toate regulile prescrise de ea pentru animale. De exemplu, poate comite excese, poate bea și fuma până ce moare, lucru pe care animalele nu-l pot face. Sau, cum spune Rousseau cu o formulă care anunță politica modernă, la om „voința încă vorbește atunci când natura tace".

Cele de mai sus ar putea fi comentate astfel: în animal, natura vorbește tot timpul și foarte puternic, atât de puternic, încât el nu poate decât s-o asculte. La om, dimpotrivă, domină o oarecare nedeterminare: natura e și ea destul de prezentă, așa cum demonstrează biologii. Avem și noi un corp, un program genetic, cel al ADN-ului nostru, al genomului transmis de părinți. Și totuși, omul se poate îndepărta de regulile naturale, poate chiar crea o cultură care să se opună punct cu punct acestora — de exemplu, cultura democratică, cu încercarea ei de a contracara logica selecției naturale pentru a garanta protecția celor mai slabi.

Un alt exemplu al caracterului antinatural al libertății umane — văzută ca abatere sau exces, adică transcendență a voinței față de „programarea naturală" — este mult mai grăitor. Din păcate, e un exemplu paradoxal, care nu prea pledează în favoarea umanității omului, căci se referă la rău, cu ceea ce are el mai înspăimântător. Ca să-ți faci o părere, e bine să zăbovești un pic asupra subiectului. Vei vedea că el susține puternic argumentația lui Rousseau în favoarea caracterului antinatural, neanimalic, al voinței umane. Într-adevăr, se pare că doar omul e realmente capabil să se dovedească *diabolic*, la propriu.

Parcă aud obiectia care îti vine imediat în minte:

oare animalele nu sunt, și ele, la fel de agresive și crude precum oamenii?

La prima vedere, fără îndoială că da, și se pot da multe exemple pe care apărătorii cauzei animalelor le trec adesea sub tăcere. Eu, care am avut în copilărie, în casa de la țară, vreo douăzeci de pisici, le-am văzut cum își sfâșiau prada cu o cruzime aparent incalificabilă, cum mâncau șoareci vii și se jucau ore în șir cu păsărele cărora le rupseseră aripile sau le scoseseră ochii…

Dar răul *radical*, care, din perspectiva lui Rousseau, le e necunoscut animalelor și reprezintă, cu adevărat, doar apanajul omului, e altul: el constă în faptul nu doar de „a face rău", *ci de a plănui să faci rău*, ceea ce e cu totul altceva. Pisica face rău șoarecelui, dar, pe cât ne putem da seama, nu acela e scopul tendinței sale naturale de a vâna. Dimpotrivă, totul stă mărturie că omul e capabil să se organizeze conștient în așa fel, încât răul făcut semenului său să fie cât mai mare. Este ceea ce teologia denumește *răutate, caracteristica demonică* a omului.

Se pare că, din păcate, această trăsătură demonică e specifică omului. O dovadă e faptul că în lumea animală, în universul natural, nu există nimic care să semene cu tortura.

La începutul cărții sale *Arhipelagul conștiinței europene,* Alexis Philonenko, unul dintre cei mai buni istorici francezi ai filozofiei, arată că și azi se poate vizita în Belgia, la Gand, un muzeu care te pune pe gânduri, muzeul torturii. În vitrinele sale sunt expuse uluitoare produse ale imaginației umane în materie de tortură: foarfeci, sule, clești, instrumente de încercuit capul, de smuls unghiile, de zdrobit degetele și încă o mie de alte drăgălășenii. Nu lipsește nimic.

Animalele își devorează uneori de viu semenul; atunci ni se par crude. Dar dacă te gândești puțin, înțelegi că ele nu urmăresc prin asta să facă răul ca atare, iar cruzimea lor se datorează numai indiferenței față de suferința altuia. Chiar dacă ni se pare că ele

„omoară de plăcere", în fond nu fac decât să-și exercite cât mai bine instinctul care le conduce și le „ține în lesă". Toți cei care au avut pisici știu că, dacă puii „se distrează torturându-și prada", ei fac asta ca să se perfecționeze pentru vânătoare, iar adulții se mulțumesc, cel mai adesea, să omoare cât mai repede șoarecele sau pasărea pe care le-au prins. Încă o dată: ceea ce ni se pare cruzime nu e decât indiferența totală de care animalele, ca ființe ale naturii, dau dovadă în relația prădător-pradă, și nu voința conștientă de a face rău.

Omul însă, nu e indiferent. El face răul, știe că îl face și, uneori, se complace în asta. Contrar animalului, i se întâmplă să facă din rău un obiectiv conștient.

Totul pare să indice că *tortura gratuită depășește orice logică naturală*. Se poate obiecta că sadismul e, până la urmă, o plăcere ca toate celelalte, deci e înscris și el cumva în natura ființei umane. Această explicație nu stă în picioare. E un sofism, o tautologie demnă de savanții lui Molière care „explică" efectele somniferului prin „virtutea dormitivă" pe care o posedă: încerci să definești sadismul prin plăcerea de a face pe altul să sufere... adică prin sadism! Adevărata întrebare e aceasta: de ce plăcerea *gratuită* de a comite ceea ce e interzis, de ce excesul de rău, chiar atunci când e *inutil*?

S-ar putea da nenumărate exemple. Omul își tortureză semenii fără niciun scop decât tortura însăși: de ce — așa cum scrie în raportul asupra crimelor de război din Balcani — milițiile sârbe l-au obligat pe un nefericit de bunic să mănânce ficatul nepotului său încă viu? De ce băștinașii Hutu retează membrele sugarilor tutsi ca să se distreze și să-și fixeze mai bine cu ele lăzile cu bere? De ce majoritatea bucătarilor secționează cu mare plăcere broaște vii și taie anghila începând de la coadă, când ar fi mult mai simplu și mai logic să le omoare mai întâi? Adevărul e că, dacă nu ai vreun om la îndemână, agresezi foarte ușor animalele, dar nu și automatele care nu suferă, așa cum observau criticii teoriei carteziene a animalelor-mașini. Nu s-a văzut niciodată vreun om care să tortureze un ceas sau o pendulă. Mă tem că nu prea există un răspuns convingător „natural” la această problemă: alegerea răului, demonicul, pare să aparțină altei ordini decât cea naturală. El nu servește la nimic, de cele mai multe ori e chiar contraproductiv.

In ochii omului citim această vocație împotriva naturii, posibilitatea permanentă a excesului: pentru că în ei nu se reflectă doar natura, putem descifra acolo tot ce poate fi mai rău, dar, din același motiv, și tot ce poate fi mai bun, răul absolut, dar și generozitatea cea mai uluitoare. Rousseau numește acest exces libertate: el e semnul că nu suntem sau, oricum, nu suntem complet închiși în programul nostru natural de animale, deși în celelalte privințe suntem asemănători cu ele.

Trei consecințe majore ale noii definiții a diferenței dintre animalitate și umanitate: oamenii sunt

singurii purtători ai istoriei, ai demnității egale

și ai grijii morale

Consecințele acestei constatări sunt extraordinar de profunde. Voi menționa trei dintre ele, care au avut urmări considerabile pe plan moral și politic.

Prima consecință: spre deosebire de animale, oamenii sunt dotați cu *o dublă istoricitate*. Pe de o parte, istoria individului, a persoanei, ceea ce se numește de obicei *educație*. Pe de alta, istoria speciei umane, sau a societăților umane, ceea ce poartă numele de *cultură și politică*[1].

Dacă ne gândim la animale, situația e total diferită. Încă din Antichitate, au existat descrieri ale unor „societăți animale", de exemplu, ale termitelor, albinelor sau furnicilor. Totul ne face să credem că ele au exact același comportament de mii de ani: habitatul lor nu s-a schimbat cu nimic, nici modul lor de a-și trata prada, de a-și hrăni regina, de a-și împărți atribuțiile. Dimpotrivă, societatea umană se schimbă fără încetare: dacă ne-am întoarce în urmă cu două mii de ani, ar fi imposibil să recunoaștem Parisul, Londra sau New Yorkul, dar am recunoaște fără nicio greutate un mușuroi de furnici, iar modul în care pisicile vânau pe vremea aceea șoareci sau

torceau pe genunchii stăpânilor lor nu ar reprezenta nicio surpriză.

Poate vei spune că, dacă luăm în considerare indivizii izolați, și nu specia în ansamblu, animalele beneficiază de un fel de ucenicie. De exemplu, învață adesea

---

[1] Și aceasta e o idee pe care Alexis Philonenko a studiat-o cu profunzime și inteligență în lucrările sale despre Rousseau și Kant.

să vâneze împreună cu părinții lor. Asta nu e o formă de educație care contrazice spusele mele? De bună seamă, dar, pe de-o parte, nu trebuie confundată ucenicia cu educația: prima are o durată limitată, se oprește îndată ce scopul ei a fost atins, pe când educația omului e continuă și nu se încheie decât la moarte. Pe de altă parte, afirmația de mai sus nu e deloc exactă pentru toate animalele. Fapt neîntâlnit la oameni, unele dintre ele n-au nevoie de nicio perioadă de adaptare pentru a se comporta încă de la naștere ca niște adulți în miniatură.

Să luăm ca exemplu cazul micilor țestoase marine. Ai văzut și tu, ca și mine, asemenea imagini în documentarele despre animale: găsesc direcția oceanului îndată ce ies din ou, în mod spontan, fără niciun ajutor. Reușesc imediat să facă mișcările care le permit să meargă, să înoate, să mănânce, pe scurt, să supraviețuiască... . Iar puiul de om rămâne cu plăcere în căminul familial până la douăzeci și cinci de ani! Asta mă bucură mult, dar e, totuși, o diferență...

Aș mai putea da încă multe exemple, dar acestea sunt suficiente ca să-ți dai seama ce punct esențial a atins Rousseau vorbind despre libertate și perfectibilitate — de fapt, despre istoricitate. Într-adevăr, cum să explici diferența dintre puii de țestoasă și copii, dacă nu postulezi o formă de libertate, de abatere de la legea naturală care dirijează animalele din toate punctele de vedere, interzicându-le variațiile? *Puiul de țestoasă nu are nici istorie personală (educație), nici istorie politică și culturală, deoarece este condus de la început și dintotdeauna de regulile naturii, de instinct, de la care nu se poate abate. Exact invers, ceea ce-i permite omului să posede acea dublă istoricitate este faptul că depășește „programarea" naturală, poate să evolueze un timp nedefinit, să-și facă educația „de-a lungul întregii vieți" și să intre într-o istorie despre care nimeni nu poate spune când și unde se va sfârși.* Cu alte cuvinte, perfectibilitatea, sau istoricitatea dacă preferi, este consecința directă a libertății definite ca posibilitatea de a te abate de la regulile naturii.

A doua consecință: așa cum ar spune Sartre — care, fără să știe, reia cuvintele lui Rousseau —, dacă omul e liber, atunci nu există „o natură umană", „o esență a omului", nici vreo definiție a umanității care ar precede și i-ar determina existența. Într-un volum pe care te sfătuiesc să-l citești, *Existențialismul este un umanism*, Sartre (căruia îi plăcea mult să folosească „jargonul" filozofic) dezvoltă această idee, afirmând că, la om, „existența precede esența". De fapt, este, cuvânt cu cuvânt, gândul lui Rousseau, într-o formulare mai complicată. Animalele au o „esență" comună speciei, care le precede existența individuală: există o „esență" a pisicii sau a porumbelului, un program natural, cel al instinctului de carnivor sau de mâncător de semințe; acest program, „esența" respectivă, este atât de comun întregii specii, încât existența particulară a fiecărui individ ce-i aparține e total determinată de el, ceea ce îl lipsește de orice libertate.

În cazul omului, e valabil exact contrariul: nu-l pre- determină niciun fel de esență, niciun program nu reușește să-l constrângă total, nicio categorie nu-l încorsetează atât de categoric încât să nu se poată elibera, fie și parțial. Desigur că te naști bărbat sau femeie, francez sau de altă naționalitate, într-un mediu bogat sau sărac, elitist sau popular etc. Dar nimic nu dovedește că ești închis pentru toată viața în aceste categorii de pornire. Poți fi femeie, precum Simone de Beauvoir, dar să renunți la a avea copii, să fii sărac, provenind dintr-un mediu defavorizat, dar să devii bogat, să fii francez, dar să înveți o limbă străină și să-ți schimbi naționalitatea etc. Pisica nu poate să nu mai fie carnivoră, nici porumbelul să nu mai mănânce semințe.

Pornind de la ideea că nu există o natură umană, că existența omului îi precede esența, așa cum spune Sartre, s-a dezvoltat o bine argumentată critică a rasismului și sexismului.

Ce sunt rasismul și sexismul, două dintre alte numeroase atitudini asemănătoare?

Ele reprezintă concepția potrivit căreia există o esență proprie a fiecărei rase, a fiecărui sex, în care indivizii sunt total prizonieri. Rasistul spune că „africanul e jucător", „evreul inteligent", „arabul leneș" etc.; pentru că folosește articolul hotărât, îți dai seama că e vorba de un rasist, de un ins care e convins că toți indivizii din același grup împărtășesc aceeași „esență". La fel și sexistul, care consideră că face parte din esența femeii, din „natura" ei, să fie mai degrabă sensibilă decât inteligentă, tandră decât curajoasă, ca să nu spunem „făcută pentru" a avea copii și a rămâne acasă, lângă aragaz...

Acest tip de gândire este descalificat de Rousseau, care-l desființează: pentru că nu există o esență umană, pentru că niciun program natural sau social nu-l poate ține captiv la modul absolut, omul, bărbat sau femeie, e liber, perfectibil la nesfârșit, și nicidecum programat de pretinse predeterminări legate de rasă sau de sex. Bineînțeles, el se află, așa cum va spune Sartre în spiritul lui Rousseau, „într-o situație". Nu se poate nega că aparții unui anumit mediu social, că ești bărbat sau femeie. Dar, din punctul de vedere filozofic inițiat de Rousseau, aceste calități nu sunt comparabile cu un program de computer: dincolo de constrângerile pe care, fără îndoială, le impun, ele lasă o zonă de manevră, un spațiu al libertății. Această libertate, această posibilitate de abatere sunt caracteristice omului, pe ele dorește rasismul să le desființeze, dovedindu-se „inuman" prin însuși acest fapt.

A treia implicație: pentru că e liber, nu prizonier al vreunui *cod* natural sau istoric determinant, omul este o ființă morală. De altfel, cum i s-ar putea imputa acțiunile lui bune sau rele dacă el n-ar fi liber în alegerea pe care o face? Cui îi trece prin minte să condamne rechinul care a sfâșiat un surfer? Atunci când un camion provoacă un accident, e judecat șoferul, nu camionul. Nici animalele, nici obiectele nu sunt răspunzătoare din punct de vedere moral pentru efectele, fie și dăunătoare, pe care le au asupra oamenilor.

Toate astea îți par probabil cât se poate de evidente și chiar puțin stupide. Dar gândește-te puțin și întreabă-te de ce se întâmplă așa.

Vei vedea că răspunsul se impune de la sine, și el ne conduce înapoi la Rousseau: pentru a judeca dacă realul e bun sau rău, trebuie să te îndepărtezi de el, așa cum trebuie să te distanțezi de apartenența naturală sau istorică pentru a dobândi ceea ce se numește „spirit critic", în afara căruia nu e posibilă nicio judecată de valoare.

Kant a afirmat odată despre Rousseau că este „un Newton al lumii morale". Prin asta voia să spună[1] că, prin concepția sa despre libertatea omului, Rousseau era pentru etica modernă ceea ce fusese Newton pentru noua fizică: un pionier, un părinte fondator, fără de care nu ne-am fi putut elibera de vechile principii despre *cosmos* și divinitate.

---

[1] Mai vrea să spună și că omul e permanent sfâșiat între egoism și altruism, așa cum lumea lui Newton e disputată între forța centrifugă și forța centripetă.

Identificând cu o admirabilă precizie principiul diferenței dintre uman și animal, Rousseau a pus în evidență, în privința omului, piatra de temelie pe care se va putea reconstrui o nouă viziune morală asupra lumii. Vom vedea imediat cum.

Dar ca să-ți poți da seama de întreaga importanță a analizei făcute de Rousseau, e util să ai o idee despre posteritatea pe care a avut-o ea!

Moștenirea lui Rousseau:
o definiție a omului ca „animal denaturat"

În secolul XX se poate găsi o versiune amuzantă a acestor idei ale lui Rousseau într-o carte a lui Vercors intitulată *Animalele denaturate*. Voi spune câteva cuvinte despre ea, în primul rând pentru că e interesantă și foarte ușor de citit, apoi fiindcă acțiunea ei principală prezintă în mod ilustrativ problematica filozofică pe care tocmai am evocat-o în termeni conceptuali.

Iată în linii mari subiectul romanului: în anii '50, o echipă de savanți britanici pleacă în Noua Guinee, în căutarea celebrei „verigi lipsă", adică a ființei intermediare între om și animal. Ei speră să descopere vreo fosilă de maimuță mare încă necunoscută — s-ar fi mulțumit și cu atât —, dar, din pură întâmplare și spre imensa lor surpriză, dau de o întreagă colonie de asemenea ființe „intermediare", pe care le denumesc „Tropi". Aceștia sunt cvadrumani, deci maimuțe, dar trăiesc precum troglodiții, în peșteri de piatră. . . și, mai ales, își îngroapă morții. Pe bună dreptate, acest fapt îi lasă cu totul perplecși pe exploratori, căci nu seamănă câtuși de puțin cu obiceiurile animalelor. Mai mult, par să aibă și un rudiment de limbaj.

Și-atunci, unde să-i situezi între uman și animal? Chestiunea e foarte presantă, căci un om de afaceri fără scrupule intenționează să-i domesticească pentru a-i face sclavi! Dacă ar fi animale, mai treacă-meargă; dar dacă sunt clasificați ca oameni, lucrul este inacceptabil și, de altfel, ilegal. Dar cum să afli, cum să rezolvi problema?

Eroul cărții se sacrifică: face un copil cu o femelă (sau femeie?) Tropi, ceea ce dovedește deja că e vorba de o specie mai mult decât apropiată de a noastră (căci, așa cum poate știi, biologii consideră că, fără excepție, doar ființele din aceeași specie se pot reproduce).

În acest caz, cum să clasifici copilul: om sau animal? Trebuie hotărât cu orice preț, fiindcă ciudatul tată vrea să-și ucidă propriul copil, tocmai pentru a obliga justiția să se pronunțe.

Incepe un proces care pasionează întreaga Mare Britanie și ocupă curând prima pagină a presei mondi- ale. Sunt convocați la bară cei mai buni specialiști: antropologi, biologi, paleontologi, filozofi, teologi... Ei se găsesc într-un dezacord absolut; fiindcă argumentele fiecăruia sunt cât se poate de bune, niciunul dintre ei nu reușește să câștige în fața celorlalți.

Cea care găsește criteriul decisiv este soția judecătorului: dacă Tropii își îngroapă morții, zice ea, înseamnă că sunt cu adevărat oameni. Căci această ceremonie presupune o interogație în sensul propriu, meta-fizic (în grecește, *meta* înseamnă „deasupra", iar *physis* înseamnă „natură"), adică o distanțare față de natură. Așa cum îi spune soțului ei: „Ca să pui o întrebare, trebuie să existe doi, cel care întreabă și cel ce este întrebat. Confundându-se cu natura, animalul nu-i poate pune întrebări. Iată, cred, soluția pe care o căutam. *Animalul este una cu natura. Omul și natura sunt doi*". Ar fi greu de găsit o exprimare mai bună a gândului lui Rousseau: animalul e o ființă a naturii, identificându-se cu ea; dimpotrivă, omul este un exces față de natură, este, prin excelență, o ființă antinaturală.

Acest criteriu mai necesită un comentariu și sigur că se mai pot face încă multe altele: în definitiv, animalele nu poartă ceas și nici nu folosesc umbrela, nu conduc mașina, nu ascultă muzică și nici nu fumează pipă sau țigări de foi.. . Și atunci, de ce criteriul cu pricina ar fi mai important decât oricare altul?

Intrebarea e foarte corectă, dar răspunsul nu lasă niciun fel de îndoială: se întâmplă așa pentru că e singurul criteriu discriminatoriu *atât pe planul etic, cât și pe cel cultural*: doar prin distanțare putem intra în istoria culturii, fără să rămânem legați de natură; distanțarea este aceea care ne permite să ne punem întrebări asupra lumii, să o judecăm și să o transformăm, și, așa cum bine se spune, să „inventăm" idealuri și să facem *diferența dintre bine și rău*. Fără ea nu ar fi posibilă morala. Dacă doar natura ar fi constituit codul nostru, dacă am fi fost total programați de ea, nicio judecată etică n-ar fi fost formulată vreodată. Există, desigur, oameni preocupați de soarta animalelor, care se mobilizează, de exemplu, pentru a salva balenele, dar, în afara basmelor cu zâne, s-a văzut vreodată o balenă preocupată de soarta oamenilor?

Cu noua sa „antropologie", cu noua definiție a trăsă- turii caracteristice a omului, Rousseau a deschis, cu adevărat, calea spre esența filozofiei moderne. Etica laică cea mai importantă a ultimelor două secole a apărut pornind de la ea: e vorba de morala celui mai mare filozof german din secolul al XVIII-lea, Immanuel Kant — morală ale cărei continuări vor avea o considerabilă importanță pentru tradiția republicană franceză.

Dacă ai înțeles cele prezentate în privința lui Rousseau, nu vei întâmpina nicio dificultate în a pricepe marile principii ale acestei morale total inedite în vremea ei, nici de a-ți da seama de ruptura fundamentală pe care a marcat-o ea față de cosmologiile antice.

Morala kantiană și fundamentele ideii republicane: „bunăvoința", acțiunea dezinteresată și universalitatea valorilor

Kant și republicanii francezi, atât de apropiați de concepția lui, au fost cei care au expus în mod sistematic cele două consecințe morale mai importante ale noii definiri a omului prin intermediul libertății: ideea că virtutea etică constă în acțiunea dezinteresată și, totodată, orientată nu spre interesul particular și egoist, ci spre binele comun și „universal" — adică, mai simplu spus, către ceea ce e bun nu doar pentru mine, ci și pen- tru toți ceilalți.

Acțiunea dezinteresată și universalitatea sunt cei doi stâlpi principali ai moralei pe care a expus-o Kant în celebra sa carte *Critica rațiunii practice* (1788). Ele au fost universal acceptate până în zilele noastre — mai ales prin ideologia drepturilor omului, la elaborarea căreia au contribuit esențial —, astfel încât s-ar putea spune că definesc ceea ce se numește MORALA modernă.

Să începem cu ideea de acțiune dezinteresată și să vedem cum a rezultat ea direct din noua concepție despre om a lui Rousseau.

O acțiune cu adevărat morală, cu adevărat „umană" (și e semnificativ faptul că cei doi termeni încep să se suprapună) este, înainte de toate, acțiunea dezinteresată, adică aceea care dovedește că omul e liber să învingă logica propriilor sale înclinații naturale. Căci trebuie să recunoaștem că acestea din urmă ne îndeamnă întotdeauna să ne comportăm în mod egoist. Capacitatea de a rezista tentațiilor la care ne expune egoismul este exact ceea ce Kant numește „bunăvo- ință", pe care el o consideră noul principiu al adevăratei moralități: deși natura mea — eu fiind *și* animal — mă împinge să-mi satisfac doar interesele personale, conform ipotezei centrale a moralei moderne mai am și posibilitatea de a mă abate de la ele, pentru a acționa dezinteresat, altruist (adică în folosul celorlalți). E limpede că, fără ipoteza libertății, o asemenea idee n-ar avea niciun sens: trebuie să presupui că suntem cu adevărat capabili să ne sustragem programării naturale, ca să poți admite că, uneori, putem trece peste „dragul nostru eu", cum îl numește Freud.

Ceea ce frapează la această nouă perspectivă morală, antinaturalistă și antiaristocratică (deoarece, contrar însușirilor naturale, capacitatea de a ne comporta liber e aceeași pentru oricare dintre noi) este faptul că valoarea etică a acțiunii dezinteresate ni se impune cu atâta evidență, încât nici măcar nu ne mai gândim la ea. De exemplu, dacă descopăr că o persoană care se arată binevoitoare și generoasă față de mine o face cu gândul ascuns de a obține un avantaj oarecare (cum ar fi o moștenire), desigur că valoarea morală atribuită din principiu gestului său dispare. În același sens, nu atri- bui niciun fel de valoare morală șoferului de taxi care acceptă să mă ia în cursă, deoarece știu că o face din interes, ceea ce e normal. În schimb, îi mulțumescfiindcă face o faptă umană — celui care, fără niciun interes anume, are amabilitatea să mă ia în mașina lui într-o zi de grevă.

Aceste exemple și oricare altele imaginabile converg spre o singură idee: din punctul de vedere al umanismului nou apărut, virtutea și acțiunea dezinteresată sunt inseparabile. Or, această legătură dintre ele capătă sens doar pe baza definiției omului dată de Rousseau. Doar dacă acționezi liber, fără programarea impusă de un cod natural sau istoric, poți manifesta dezinteres și generozitate benevolă.

A doua deducție etică fundamentală rezultată din gândirea lui Rousseau e legată direct de prima: e vorba de importanța acordată idealului binelui comun, universalității acțiunilor morale privite ca depășire a intereselor personale. Binele nu mai e legat de interesul meu particular, de al familiei sau al tribului meu. Desigur că nu-l exclude, dar trebuie să țină seama, cel puțin în principiu, de interesele celorlalți, chiar și de cele ale întregii umanități — așa cum o cere Declarația Drepturilor Omului.

Și aici e limpede legătura cu ideea de libertate: natura este particulară prin definiție;

sunt bărbat sau femeie (ceea ce e deja un caz particular), am un anumit trup, cu gusturile lui, cu pasiuni, cu dorințe care nu sunt neapărat (ăsta e un eufemism!) altruiste. Dacă m-aș lua întotdeauna după natura mea animală, probabil că binele comun și interesul general ar avea de așteptat mult și bine până când aș catadicsi să mă gândesc la existența lor (dacă nu cumva se intersectează cu interesul meu particular, de exemplu cu confortul meu moral personal). Dar dacă sunt liber, dacă am capacitatea de a mă abate de la exigențele naturii mele, de a-i rezista câtuși de puțin, atunci, chiar prin acea abatere și distanțare de eul meu, mă pot apropia de ceilalți, pot comunica cu ei și, de ce nu, pot ține seama de exigențele lor — ceea ce reprezintă condiția minimă pentru o viață comună desfășurată în pace și respect.

Libertate, virtute a acțiunii dezinteresate („bunăvoință"), grijă pentru interesul general: iată cele trei cuvinte-cheie care definesc morala modernă a datoriei — a „datoriei", într-adevăr, întrucât ne recomandă să rezistăm, să luptăm chiar, cu naturalul sau animalitatea din noi.

Iată de ce definiția modernă a moralității dată de Kant se va exprima în continuare prin niște comandamente de nediscutat sau, pentru a folosi vocabularul său, prin niște *imperative categorice*. Dat fiind că nu mai imităm natura, că n-o mai luăm drept model, ci, dimpotrivă, mai întotdeauna o combatem luptând împotriva egoismului natural, e limpede că realizarea binelui, a interesului general, nu se face de la sine, ci întâmpină rezistență. De aici decurge caracterul ei imperativ.

Dacă am fi buni în mod spontan, orientați în mod natural spre bine, nu ar fi nevoie să se recurgă la comandamente imperative. Din păcate, nu acesta e cazul... Totuși, de cele mai multe ori, nu avem nicio dificultate de a ști ce anume ar fi de făcut ca să acționăm bine, dar ne permitem tot timpul abateri, din simplul motiv că ne preferăm pe noi celorlalți. De aceea, imperativul categoric ne cere să „ne forțăm" — așa cum li se spune copiilor —, încercând astfel să progresăm și să ne îmbunătățim mereu comportamentul.

Cele două aspecte ale eticii moderne — intenția dezinteresată și universalitatea țelului urmărit — se îmbină în definiția omului, rezultând ceea ce se cheamă „perfectibilitate". Ele își au izvorul în ea, căci libertatea înseamnă capacitatea de a acționa în afara determinărilor impuse de interesele „naturale", adică particulare, iar dacă ne distanțăm de particular, ne ridicăm spre universal, adică ținem seama de ceilalți.

Tot de aici rezultă și faptul că această etică este fundamentată pe ideea de merit: tuturor ne e greu să ne îndeplinim datoria, să urmăm comandamentele moralității, chiar dacă recunoaștem că ele sunt bine întemeiate. Există deci un merit în a acționa bine, în a prefera interesul general celui particular, binele comun, egoismului. Prin aceasta, etica modernă este în mod fundamental o etică meritocratică cu caracter democratic. Ea se opune sub toate aspectele concepției aristocratice despre virtute.

Motivul e simplu, și l-am enunțat deja vorbind despre nașterea creștinismului (a cărui concepție profundă a fost preluată de republicanism): inegalitatea domnește în privința însușirilor înnăscute — forță, inteligență, frumusețe și alte daruri naturale — care sunt inegal repartizate între oameni; în privința meritului însă, putem fi toți egali. Căci, așa cum spune Kant, e vorba doar de „bunăvoință“, pe care o poate dovedi oricine, fie că e sau nu puternic, frumos etc.

Ca să poți percepe întreaga noutate a eticii moderne, trebuie să iei în considerare revoluția pe care a reprezentat-o concepția meritocratică în comparație cu vechile definiții aristocratice ale virtuții.

Morală aristocratică și morală meritocratică: cele două

definiții ale virtuții și valorizarea modernă a muncii

Am văzut că niciun model natural nu mai putea răspunde la întrebarea clasică „ce trebuie să fac?" Nu numai că natura nu mai apare ca fiind bună în sine, dar cel mai adesea, pentru a obține vreun bine oarecare trebuie să i te opui și chiar să lupți contra ei. Acest lucru e adevărat și în interiorul nostru, și în afara noastră.

În afara noastră? Gândește-te, de exemplu, la marele cutremur de la Lisabona, care, în 1755, a făcut în câteva ore mai multe mii de victime. La vremea respectivă, el a șocat toate spiritele; majoritatea filozofilor și-au pus întrebări despre sensul catastrofelor naturale: oare trebuie să luăm drept model această natură ostilă și periculoasă, ca să nu spunem rea? Desigur că nu.

Iar în interiorul nostru lucrurile stau și mai rău, dacă e cu putință așa ceva: dacă-mi ascult natura, egoismul cel mai insistent vorbește în mine neîncetat și cu mare forță, poruncindu-mi să-mi urmăresc propriul interes în detrimentul intereselor celorlalți. Cum m-aș putea gândi măcar o clipă la binele comun, la interesul general, dacă m-aș mulțumi să-mi ascult doar natura? Dacă te iei după ea, ceilalți n-au decât să mai aștepte...

De aici rezultă problema fundamentală a eticii, într-un univers care a rămas fără vechile cosmologii: în ce fel de realitate să institui o nouă ordine, cum să refaci coerența lumii oamenilor, fără a mai recurge la naturăcare nu mai e un *cosmos* —, nici la divinitate, care nu e o soluție decât pentru cei credincioși?

Răspunsul pe care se întemeiază umanismul modern, atât pe plan moral, cât și politic și juridic, este: numai pe voința oamenilor, dacă ei acceptă să se restrângă, să se autolimiteze, înțelegând că *uneori libertatea lor trebuie să se oprească acolo unde începe libertatea celorlalți*. Doar din această limitare benevolă a dorințelor noastre de expansiune și cucerire nesfârșită se poate naște o relație de pace și respect între oameni — am putea spune „un nou cosmos", dar e vorba de unul ideal, și nu natural, unul ce trebuie construit, căci nu mai e dat dinainte.

Kant va folosi expresia „domnia scopurilor" pentru a desemna această „a doua natură", această coerență inventată și produsă prin voința oamenilor. De ce formula asta? Pentru că, în „noua lume", a voinței și nu a naturii, oamenii vor fi în sfârșit tratați ca „scopuri", nu ca mijloace, ca niște ființe cu demnitate absolută pe care nu le poți folosi pentru a realiza nu știu ce obiective pretins superioare. În lumea veche, în Totul cosmic, omul nu era decât un atom printre ceilalți, un fragment dintr-o realitate mult superioară lui. Acum, devine centrul universului, ființa demnă prin excelență de un respect absolut.

Poate că asta ți se pare evident astăzi, dar nu uita că, la momentul respectiv, a constituit o revoluție nemaivăzută.

Ca să-ți dai seama cât e de revoluționară morala lui Kant față de aceea a anticilor și mai ales a stoicilor, să ne oprim la modul în care s-a inversat sensul noțiunii de virtute prin trecerea de la o morală la alta.

Esența este următoarea: înțelepciunea cosmologică definea virtutea sau excelența fiecărei ființe ca fiind o prelungire a naturii ei, o realizare cât mai perfectă posibil a celei din urmă, deci a „funcției" sau a finalității ființei respective. Destinul fiecăruia era înscris în natura sa înnăscută. De aceea, în scrierea sa *Etica Nicomahică,* considerată cea mai reprezentativă carte de morală a Antichității, Aristotel începe cu o reflecție asupra finalității specifice a omului față de cea a celor- lalte ființe:

„Ca și în cazul unui cântăreț din flaut, al unui sculptor sau unui alt artist, și, în general, al tuturor celor care au o funcție sau o activitate bine determinată, pentru care, conform părerii obișnuite, binele, «reușita», constă în funcția respectivă, se poate considera că și pentru om e la fel — dacă e adevărat că există o funcție a omului"; or, de acest lucru nu ne putem îndoi, căci ar fi absurd să crezi că „un dulgher sau un cizmar are o funcție și o activitate, iar omul n-are niciuna, și că natura l-a dispensat de a îndeplini vreo operă" (1197 b 25).

Așadar, natura stabilește finalitatea existenței omului și-i atribuie direcția etică de urmat. Hans Jonas afirmă, pe bună dreptate, că, în cosmologia antică, sco- purile „rezidă în natură", sunt înscrise în ea. Asta nu înseamnă că individul nu întâmpină dificultăți în îndeplinirea menirii sale, că nu trebuie să-și exercite voința și discernământul. Dar în etică se petrece același lucru ca și în orice altă activitate, de exemplu, în ucenicia necesară pentru a cânta la un instrument muzical: trebuie, desigur, să exersezi foarte mult pentru a deveni cel mai bun, dar mai mult decât orice e nevoie de *talent*.

Chiar dacă lumea aristocratică nu exclude un oarecare rol al voinței, doar înzestrarea naturală îți poate indica o cale de urmat și-ți permite să depășești dificultățile pe care le întâmpini. De aceea, virtutea sau excelența (aici termenii sunt sinonimi) se definește, așa cum am văzut în exemplul ochiului, ca o „justă măsură", un intermediar între extreme. Dacă vrei să-ți realizezi perfect menirea naturală, e limpede că aceasta trebuie să se situeze pe o poziție medie: de exemplu, curajul, aflat la egală distanță de lașitate și de temeritate, sau vederea bună, între miopie și presbitism; în cazul acesta, justa măsură nu are nimic de-a face cu o poziție „centristă" sau moderată, ci, dimpotrivă, cu excelența.

Putem spune deci că un om care-și realizează perfect natura sau esența se află la distanță egală de polii opuși, care, fiind la limita definiției lor, se învecinează cu monstruozitatea: într-adevăr, cel care, prin extremismul său, ajunge să iasă din propria sa natură este o ființă monstruoasă. Este cazul calului cu trei picioare sau al ochiului fără vedere.

Așa cum spuneam, atunci când am început să studiez filozofia, am avut foarte mari dificultăți în a înțelege sensul în care Aristotel putea vorbi în mod serios despre un ochi sau un cal „virtuos". Mai ales textul de mai jos, extras tot din *Etica Nicomahică*, mă lăsa într-o mare perplexitate: „Trebuie să observăm că orice virtute are drept efect, pentru lucrul a cărui virtute este, faptul că menține acel lucru în stare bună și, totodată, îi permite să-și îndeplinească bine propria lucrare: de exemplu, virtutea ochiului face să fie perfecte și ochiul, și funcția sa, căci noi vedem cum trebuie datorită virtuții ochiului. La fel, virtutea unui cal îl face totodată să fie și perfect în sine, și bun în cursă, când își poartă călărețul ca să țină piept dușmanului" (1106 a 15). Fiind marcat puternic și spontan de perspectiva meritocratică modernă, nu puteam înțelege deloc ce căuta în context însăși ideea de „virtute".

Dintr-o perspectivă aristocratică însă, un asemenea discurs n-are nimic ciudat: ființa „virtuoasă“ nu este cea care ajunge la un anumit nivel datorită unor eforturi liber consimțite, ci aceea care funcționează bine, chiar excelent, după natura și finalitatea ce-i sunt proprii. Asta e valabil atât pentru lucruri și animale, cât și pentru oameni, a căror fericire e legată de realizarea de sine.

În cadrul unei astfel de viziuni etice, problema limitelor ce nu trebuie depășite capătă astfel o soluție „obiectivă“: limitele trebuie căutate în ordinea lucrurilor, în realitatea *cosmosului*, așa cum fiziologul care înțelege scopul organelor și membrelor își dă seama și de limitele între care sunt ele făcute să-și exercite activitatea. La fel cum nu poți înlocui un ficat cu un rinichi, tot astfel fiecare trebuie să-și afle locul în spațiul social și să și-l păstreze; în caz contrar, cel care intervine pentru a restabili ordinea armonioasă și a da fiecăruia „ceea ce e al său“ este judecătorul.

Pentru noi, modernii, întreaga dificultate provine din faptul că o asemenea lectură de tip cosmic ne este azi imposibilă, căci nu mai există un *cosmos* de scrutat și o natură de descifrat. Opoziția fundamentală care desparte etica cosmologică a anticilor de etica meritocratică și individualistă a republicanilor moderni ar putea fi caracterizată astfel: la antici, *virtutea*, înțeleasă ca excelență în genul respectiv, nu se opune naturii, ci este chiar *actualizarea reușită a înzestrărilor naturale ale unei ființe*, o trecere „de la potență la act", așa cum spune Aristotel. Dimpotrivă, pentru filozofii libertății, și mai ales pentru Kant, virtutea apare ca *luptă a libertății împotriva naturalității noastre*.

Repet, natura noastră e în mod natural înclinată spre egoism, astfel încât, dacă vrei să faci loc și celorlalți, să-ți limitezi libertatea la condițiile impuse de acordul cu libertatea celuilalt, trebuie să te lupți cu propria-ți natură; numai așa devine posibilă noua ordine a conviețuirii pașnice a oamenilor. In asta constă virtutea, nu în realizarea naturii proprii bine dotate. Doar astfel e posibil un nou *cosmos*, o nouă ordine a lumii, întemeiată pe om și nu pe *cosmosul* anticilor sau pe Dumnezeu.

Pe plan politic, acest nou spațiu al vieții comune are trei trăsături caracteristice, direct opuse lumii aristocratice a anticilor: egalitatea formală, individualismul și valorizarea conceptului de muncă.

Mă voi referi doar succint la egalitate, căci am spus deja esențialul. Dacă identifici virtutea cu însușirile naturale, atunci oameni sunt inegali. Din această perspectivă, e normal să se construiască o lume aristocratică, adică un univers în mod fundamental inegalitar, care postulează nu numai o ierarhie naturală a oamenilor, ci face în așa fel încât cei mai buni să se afle „sus", iar cei mai puțin buni, „jos". Dacă, dimpotrivă, virtutea constă în libertate, atunci toți oamenii sunt egali, iar democrația se impune.

Individualismul e o consecință a acestui raționament. Pentru antici, Totul, *cosmosul*, e mult mai important decât părțile lui, decât indivizii care îl compun. Este ceea ce se numește „holism" — care vine din gre- cescul *holos*, care înseamnă „totul". Pentru moderni, relația e inversă: totul nu mai are nimic sacru, căci nu mai există un *cosmos* divin și armonios, în care ar trebui să-ți găsești locul cu orice preț. Contează numai individul, astfel încât, la limită, dezordinea e de preferat unei nedreptăți: nu mai avem dreptul de a sacrifica indivizii pentru a proteja totul, fiindcă acesta nu e decât suma indivizilor, o construcție ideală; în cadrul ei, fiecare ființă umană este un „scop în sine" și ne este interzis s-o tratăm ca pe un simplu mijloc.

După cum vezi, individualismul nu înseamnă egoism, așa cum se crede de obicei, ci, dimpotrivă, alcătuirea unei lumi morale, în care indivizilor, persoanelor, li se acordă o anumită valoare în funcție de gradul în care reușesc să se abată de la logica egoismului natural și să construiască un univers etic artificial.

În fine, din aceeași perspectivă, munca

devine o caracteristică proprie omului, în așa măsură încât cel care nu muncește nu e numai sărac, fiindcă n-are o leafă, ci și un biet om, în sensul că nu se poate realiza nici pe sine, nici misiunea pe care o are pe Pământ, adică să se construiască construind lumea, transformând-o ca să devină mai bună, totul doar prin forța bunăvoinței sale. In universul aristocratic, munca era considerată o tară, o activitate servilă în sensul propriu al termenului, rezervată sclavilor. În lumea modernă, dimpotrivă, munca e vectorul esențial al realizării de sine, nu doar un mijloc de educație — nu există educație modernă fără muncă —, ci și unul de dezvoltare și de cultivare.

După cum vezi, astăzi ne aflăm la antipodul lumii vechi cu a cărei descriere am început.

Să recapitulăm: am văzut până acum că morala modernă nu se mai întemeiază pe imitarea *cosmosului* — a cărui concepție a fost desființată de știința modernă — sau pe ascultarea poruncilor divine —, pusă și ea sub semnul întrebării de cuceririle tot mai convingătoare ale științelor pozitive, iar vechea morală se află în mare dificultate. Am mai văzut și că, pornind de la noua definiție a omului propusă de umanismul modern, mai ales de către Rousseau, s-a dezvoltat o nouă morală, începând cu aceea a lui Kant și a republicanilor francezi.

Așadar, ființa umană sau, cum se spune în jargonul filozofic, „subiectul", a luat locul vechilor entități, *cos- mos* sau divinitate, devenind treptat fundamentul tuturor valorilor morale. Ea e văzută ca obiect principal al atenției, fiind singura ființă cu adevărat demnă de respect în sensul moral al termenului.

Toate acestea rămân încă neclar situate în timpul istoric, fiindcă am început prezentarea filozofiei moderne cu Rousseau și Kant — filozofi din secolul al XVIII-lea —, deși ruptura cu lumea veche a avut loc încă din secolul al XVII-lea, odată cu Descartes.

Trebuie să-ți spun câteva cuvinte despre el, căci este adevăratul întemeietor al filozofiei moderne și e util să-ți faci o idee despre motivele pentru care el a marcat și o ruptură, și un punct de pornire.

„Cogito-ul” lui Descartes sau prima origine a filozofiei moderne

Probabil că ți-e cunoscută formula *cogito ergo sum*, „gândesc, deci exist”. Dacă nu, să știi că e vorba despre unul dintre cele mai celebre dictoane filozofice. Pe bună dreptate, căci el marchează o dată importantă în istoria gândirii, inaugurând o nouă epocă, cea a umanismului modern, în care domnește „subiectivitatea”. Ce înseamnă asta de fapt?

La începutul acestui capitol, am explicat din ce cauză, odată cu prăbușirea *cosmosului* antic și cu criza autorității religioase sub impactul descoperirilor științifice, omul a căzut pradă unor îndoieli și unor interogații intelectuale și existențiale de o amploare necunoscută până atunci. Am văzut cum exprima poemul lui John Donne starea de spirit a savanților epocii. Totul trebuia reclădit, teoria cunoașterii, desigur, dar și etica și chiar mai important, doctrina mântuirii, despre care vom discuta mai târziu. Pentru asta era nevoie de un principiu nou, altul decât *cosmosul* și divinitatea. Acesta a fost omul sau, așa cum spun filozofii, „subiectul".

Descartes a fost cel care a „inventat" acest nou principiu, înainte ca Rousseau și Kant să-l explice pornind de la dezbaterea asupra animalității, așa cum am văzut. El a transformat slăbiciunea îndoielilor —— legate de dispariția lumii vechi — într-o forță, într-un mijloc extraordinar de reconstruire pe baze noi a întregului edificiu al gândirii filozofice.

În cele două lucrări fundamentale ale sale, *Discurs asupra metodei* (1637) și *Meditații metafizice* (1641), Descartes imaginează o ficțiune filozofică: pune sub semnul întrebării, din principiu, sau, cum spune chiar el, „ca metodă", toate ideile în care crezuse până atunci, chiar lucrurile cele mai sigure și mai evidente; de exemplu, faptul că există obiecte în afara mea, că scriu pe o masă, așezat pe un scaun etc. Pentru a fi sigur că a pus la îndoială totul, emite și ipoteza unui „duh răutăcios" care se distrează înșelându-l cu toate prilejurile, sau își amintește cum, uneori în vis, crede că e treaz, că citește sau se plimbă, în timp ce, de fapt, e „dezbrăcat în patul lui"!

Pe scurt, adoptă un scepticism total, care-l face să nu mai fie sigur de absolut nimic... doar că, până la urmă, există totuși o certitudine care rezistă oricărui dubiu și rămâne valabilă, o convingere care nu e dezmințită nici de îndoiala cea mai categorică: este aceea conform căreia, dacă gândesc, ba chiar dacă mă îndoiesc, înseamnă că sunt ceva care există! Se poate să mă înșel în permanență, se poate ca ideile mele să fie toate false, să mă păcălească mereu un duh răutăcios, dar, ca să mă pot înșela și ca să pot fi înșelat, trebuie neapărat să fiu ceva care există!

Rămâne totuși o convingere care rezistă îndoielii totale, certitudinea existenței mele!

De aici formula, de acum clasică, cu care Descartes își încheie raționamentul: „Gândesc, deci exist." Chiar dacă toate gândurile mele sunt complet greșite, cel puțin acela conform căruia exist este sigur adevărat, căci trebuie cel puțin să exiști chiar și numai pentru a putea delira!

Sunt sigur că profesorul tău de filozofie îți va vorbi într-o zi despre celebra îndoială carteziană și despre nu mai puțin celebrul său *cogito*. Îți va explica de ce, cu toată aparenta lor simplitate, au suscitat atâtea comen- tarii și atâtea interpretări diferite.

Iată ce aș dori să reții deocamdată: prin intermediul experienței îndoielii totale imaginate de Descartes — și care ți s-a părut, poate, exagerată —, au apărut în isto- ria gândirii trei idei noi fundamentale, idei care vor avea o extraordinară posteritate și pe care s-a întemeiat, în sens propriu, filozofia modernă.

Mă voi mărgini în continuare doar să le enumăr, deși li s-ar putea consacra o carte întreagă.

Prima idee: Descartes nu aduce în scenă acea îndoială fictivă doar ca pe un simplu joc intelectual, ci pentru a ajunge la o nouă definiție a adevărului. Căci, examinând atent singura certitudine care rezistă oricărei îndoieli — asta înseamnă *cogito* —, e convins că va descoperi un criteriu sigur al adevărului. Se poate spune că această metodă de raționament a condus la definirea adevărului ca fiind *acel lucru de care subiectul uman e absolut sigur*. Așadar, noul criteriu al adevărului va fi o stare a conștiinței noastre subiective, certitudinea. Asta arată cât de importantă devine *subiectivitatea* pentru noi, modernii, întrucât ea constituie, în mod exclusiv, criteriul cel mai sigur al adevărului. Anticii defineau acest criteriu în termeni *obiectivi*, de exemplu, ca adecvarea unei judecăți la realitatea pe care o descrie: când spun că e noapte, propoziția e adevărată dacă și numai dacă ea corespunde realității obiective, faptelor reale, indiferent dacă eu sunt sau nu sigur de mine. Desigur că acest criteriu subiectiv al certitudinii nu le era necunoscut anticilor. Îl găsim, de exemplu, în dialogurile lui Platon. La Descartes însă, el va deveni primordial și va avea întâietate față de celelalte.

A doua idee fundamentală a avut un rol și mai decisiv pe plan istoric și politic: este vorba de „tabula rasa”, de respingerea totală a oricăror prejudecăți și credințe moștenite din trecut, prin tradiție. Punând sub semnul întrebării toate ideile moștenite, fără deosebire, Descartes a inventat noțiunea modernă de *revoluție*. Așa cum va spune în secolul al XIX-lea un alt mare gânditor francez, Tocqueville, cei care au făcut revoluția din 1789, „iacobinii”, nu au fost altceva decât niște „cartezieni ieșiți din școală" și „coborâți în stradă".

Într-adevăr, s-ar putea spune că revoluționarii au repetat în realitatea istorică și politică ceea ce făcuse Descartes în gândire. El a pus la îndoială toate credin- țele trecute, toate ideile moștenite de la familia sa, de la națiunea sa, ori cele primite în copilărie de la „autorități" precum profesorii sau Biserica, afirmând că ele trebuie criticate și examinate în deplină libertate de către un subiect suveran și autonom, singurul capabil să decidă ce e adevărat și ce nu. Tot așa, revoluționarii francezi au decretat că trebuie să se termine cu toate moștenirile Vechiului Regim. Revoluția se poate rezuma printr-o frază, așa cum spune unul dintre ei, Rabaud Saint-Etienne, cu o formulă absolut carteziană, rămasă celebră și ea: „Istoria noastră nu este și codul nostru."

Adică: nu suntem obligați să continuăm la infinit același fel de viață doar pentru că am trăit dintotdeauna sub un regim al aristocrației și al regalității, al inegalităților și al privilegiilor deja instituite. Sau, mai bine spus, nimic nu ne obligă să respectăm în continuare tradițiile. Din contră, dacă ele nu sunt bune, trebuie respinse și înlocuite. Trebuie să știi să faci din trecut „tabula rasa" pentru a reconstrui totul de la începutașa cum Descartes, după ce se îndoise de toate credințele trecute, reclădise filozofia pe o bază în sfârșit solidă: certitudinea de nezdruncinat a unui subiect care se autopercepe cu toată claritatea și nu are încredere decât în sine însuși.

Trebuie reținut că, și pentru Descartes, și pentru revoluționarii francezi, *omul, subiectul uman, este cel care devine baza oricăror idei, oricăror proiecte,* al noii filozofii — cu experiența decisivă a *cogito*-ului —, ca și al democrației și egalității, care abolesc privilegiile Vechiului Regim și declară — lucru total inedit pentru vremea aceea — că toți oamenii sunt egali între ei.

Mai e de reținut și faptul că există o legătură directă între prima și a doua idee, între definirea adevărului ca certitudine a subiectului și fundamentarea ideologiei revoluționare: se face tabula rasa din trecut și se pun la îndoială în modul cel mai riguros toate opiniile, credințele și prejudecățile care nu au fost trecute prin sita examenului critic, fiindcă nu trebuie să credem, „să admitem drept creanță a noastră", așa cum spune Descartes, *decât cele de care putem fi absolut siguri în sinea noastră*. De aici rezultă și noua natură, întemeiată pe conștiința individuală și nu pe tradiție, a certitudinii unice: aceea a subiectului în relația cu sine însuși. Așadar, nu încrederea, credința, ne ajută să ajungem la adevărul suprem, ca în creștinism, ci conștiința de sine.

De aici ajungem la *a treia idee*, și e greu de închipuit azi cât de revoluționară a fost ea pe vremea lui Descartes: este ideea conform căreia *trebuie respinse toate „argumentele de autoritate"*. Acestea sunt credințele impuse din afară, ca adevăruri absolute, de către instituții învestite cu puteri pe care nu avem dreptul nici măcar să le punem în discuție, cu atât mai puțin la îndoială: familia, profesorii, preoții etc. De exemplu, dacă Biserica decretează că Pământul nu e rotund și nu se învârtește în jurul Soarelui, ei bine, trebuie și tu să admiți asta, iar dacă refuzi, riști să ajungi pe rug, precum Giordano Bruno, sau ești silit să recunoști public că te-ai înșelat, chiar dacă ai perfectă dreptate.

Acestea sunt lucrurile pe care le desființează Descartes prin celebra sa îndoială totală. Cu alte cuvinte, el a inventat „spiritul critic" și libertatea de gândire, fiind întemeietorul întregii filozofii moderne. S-ar putea spune că modernitatea e definită chiar prin această repulsie a modernilor față de acceptarea unei opinii doar fiindcă aparține unei autorități, oricare ar fi ea. Desigur că ni se întâmplă să acordăm încredere unei persoane sau instituții, dar acest gest a încetat să mai aibă sensul tradițional: dacă accept să urmez judecata altcuiva este pentru că am, eu personal, motive bine întemeiate s-o fac, nu pentru că acea autoritate mi se impune din afară, fără ca eu s-o recunosc prin certi- tudinea mea subiectivă, prin convingere intimă și, dacă se poate, bine cumpănită.

Cred că, după aceste lămuriri, îți e un pic mai clar sensul în care filozofia modernă este o filozofie a „subiectului", un umanism, chiar un antropocentrism, adică, în sens etimologic, o viziune asupra lumii care plasează omul (*anthropos,* în grecește) în centrul a toateși nu *cosmosul* sau divinitatea.

Am văzut deja că acest nou principiu a dat naștere unei noi *theoria*, ca și unei noi morale. Mai rămâne de spus ceva despre doctrinele moderne ale mântuirii. Poate îți dai seama că asta e foarte greu, căci în absența *cosmosului* și a lui Dumnezeu, adică rezumându-ne strict la umanism, ideea de mântuire pare aproape de neconceput.

Într-adevăr, dacă se poate imagina destul de bine o morală fără ordinea prestabilită a lumii și fără porunci divine, în schimb e greu de înțeles pe ce s-ar putea întemeia mântuirea, atâta timp cât principiul lumii moderne este omul, iar oamenii sunt muritori. De aceea, pentru foarte mulți, problema mântuirii a dispărut. Mai supărător este că ea tinde să se confunde cu etica.

Această confuzie e atât de frecventă astăzi, încât voi încerca s-o risipesc, chiar înainte de a aborda răspunsurile pur moderne la antica problemă a mântuirii.

III. DE LA PROBLEMA MORALĂ LA CHESTIUNEA MÂNTUIRII: DE CE NU SE POT CONFUNDA CELE DOUĂ SFERE

Dacă am dori să rezumăm esența ideilor moderne pe care le-am examinat, am putea defini morala laică drept un ansamblu de valori exprimate prin îndatoriri sau imperative care ne îndeamnă să le arătăm celorlalți respectul minim fără de care nu e posibilă o viață comună în pace.

Societatea noastră, pentru care drepturile omului constituie un ideal, ne cere să respectăm demnitatea, dreptul la libertate, la opinie și la bunăstare a celorlalți. Binecunoscuta formulă „libertatea mea se oprește acolo unde începe libertatea celuilalt" este, în fond, principala axiomă a respectului pentru celălalt, fără de care nu e posibilă coexistența pașnică.

Nimeni nu se îndoiește de faptul că regulile morale sunt indispensabile. În absența lor, apare pericolul războiului tuturor împotriva tuturor. Ele reprezintă deci *condiția necesară* pentru viața comună pașnică pe care vrea s-o instaureze lumea democratică. Totuși, ele nu constituie și *condiția suficientă*; aș dori mult să înțelegi bine de ce principiile etice, oricât de prețioase, nu rezolvă deloc, absolut deloc, problemele existențiale de care se preocupau odinioară doctrinele mântuirii.

Ca să te conving, hai să ne închipuim următoarele: să zicem că ai avea o baghetă magică și că ai putea face în așa fel încât toți indivizii care trăiesc în acest moment în lume ar îndeplini la perfecție idealul respectului față de ceilalți, așa cum cer principiile umaniste. Să presupunem că, peste tot în lume, drepturile omului ar fi impecabil aplicate. Fiecare ar avea grijă să respecte demnitatea celorlalți și dreptul egal al fiecăruia la cele două avuții fundamentale, libertatea și fericirea.

E greu să ne dăm seama de răsturnările extraordinare, de revoluția pe care o asemenea atitudine ar produce-o în moravurile noastre. N-ar mai fi nici războaie, nici masacre, nici genocide, nici crime împotriva umanității, nici rasism, nici xenofobie, nici violuri, nici furturi, nici dominare, nici excludere, iar instituțiile represive sau punitive, precum armata, poliția, justiția sau închisorile, ar putea practic să dispară.

Vreau să spun prin asta cât de importantă e morala, cât de necesară este ea vieții în comun și cât de departe suntem fie și de o aplicare aproximativă a ei.

Și totuși, niciuna dintre problemele noastre existențiale cele mai profunde nu s-ar rezolva în cazul fericit imaginat mai sus. Chiar îndeplinind la superlativ cerințele celei mai exigente morale, am continua să îmbătrânim, să asistăm neputincioși la apariția firelor albe și a ridurilor, să ne îmbolnăvim, să trecem prin despărțiri dureroase, să știm că vom muri și că cei pe care-i iubim vor muri și ei, să ne îndoim de scopurile educației și să ne chinuim s-o realizăm. . . Sau doar să ne plictisim, pur și simplu, și să ni se pară că viața de fiecare zi n-are niciun haz.

Oricât de sfinți și apostoli ai drepturilor omului și ai eticii republicane am fi, asta nu ne garantează o viață afectivă fericită. Literatura e plină de exemple care demonstrează cât de diferite sunt principiile care guvernează morala și viața sentimentală. Niciodată etica n-a împiedicat pe cineva să fie înșelat sau părăsit. Fără excepție, niciuna dintre poveștile de dragoste înfățișate în marile romane nu are nimic în comun cu vreo acțiune umanitară... Chiar dacă respectarea drepturilor omului permite o viață comunitară pașnică, acele drepturi în sine nu conferă nici vreun sens, nici vreo finalitate sau direcție vieții omenești.

De aceea, lumea modernă, ca și cea antică, a trebuit să inventeze, dincolo de morală, ceva care să țină locul unei doctrine a mântuirii. Problema e că, fără *cosmos* și fără Dumnezeu, e foarte greu de imaginat așa ceva. Cum să înfrunți fragilitatea și finitudinea existenței umane, faptul că toate mor în această lume, în absența oricărui principiu exterior și superior umanității?

Iată ecuația pe care doctrinele moderne ale mântuirii au încercat s-o rezolve mai bine sau mai rău — și trebuie să recunoaștem că au făcut-o mai mult rău decât bine.

Apariția unei spiritualități moderne: cum se poate concepe mântuirea dacă lumea nu mai e un tot ordonat armonios, iar Dumnezeu a murit?

Pentru a rezolva această problemă, modernii s-au orientat în două direcții mari.

Prima este aceea a „religiilor mântuirii terestre”, scientismul, patriotismul și comunismul. Trebuie să mărturisesc că întotdeauna mi s-a părut puțin ridicolă această direcție, dar ea a avut o asemenea poziție dominantă în ultimele două secole, încât nu poate fi trecută sub tăcere.

Iată, în mare, ce înseamnă ea: nemaiputând să se înscrie într-o ordine cosmică, nemaiputând să creadă în Dumnezeu, modernii au inventat religii de substituție, o spiritualitate fără Dumnezeu sau, mai simplu spus, ideologii care, deși profesează de obicei un ateism radical, se întemeiază pe idealuri susceptibile de a da un sens existenței omenești, demne chiar de a-ți da viața pentru ele.

De la scientismul lui Jules Verne la comunismul lui Marx, trecând prin patriotismul secolului al XIX-lea, aceste mari utopii umane — chiar prea umane — au avut măcar meritul, cam tragic, e drept, de a încerca imposibilul: reinventarea unor idealuri superioare, fără a ieși — așa cum o făceau grecii cu *cosmosul* și creștinii cu Dumnezeu — din cadrul umanității înseși. Au existat trei moduri de a-ți mântui existența sau de a-ți justifica moartea, sacrificându-te pentru o cauză supe- rioară: revoluția, patria, știința.

Cu acești trei „idoli", cum îi va numi Nietzsche, s-a reușit salvarea esenței credinței, adică dedicarea vieții unui ideal, sacrificiul pentru el, dacă e nevoie, și dobândirea convingerii că ai fost mântuit, deoarece ai găsit o cale de acces la eternitate.

Ca să-ți dau un exemplu caricatural, dar foarte semnificativ, de religie a mântuirii terestre — fără un ideal exterior umanității —, voi cita un moment important din istoria presei franceze. E vorba de ceea ce se afla pe prima pagină a săptămânalului *France nouvelle*, organul central al partidului comunist, a doua zi după moartea lui Stalin.

Știi că Stalin era pe atunci conducătorul Uniunii Sovieticii, un papă al comunismului mondial, dacă se poate spune așa, și era considerat de fidelii lui un adevărat erou, în ciuda tuturor crimelor sale.

La acea vreme așadar — suntem în 1953 —, Partidul Comunist Francez redactează prima pagină a organului său de propagandă în termeni care azi par șocanți, dar care traduc perfect caracterul încă religios al viziunii asupra morții în cadrul unei doctrine care se dorea absolut materialistă și atee. Iată textul:

„Inima lui Stalin, ilustrul tovarăș de arme și prestigiosul continuator al lui Lenin, conducătorul, prietenul și fratele muncitorilor din toate țările, a încetat să bată. Dar stalinismul trăiește, este nemuritor. Numele sublim al maestrului genial al comunismului mondial va străluci ca o lumină orbitoare de-a lungul secolelor și va fi pronunțat întotdeauna cu dragoste de către umanitatea recunoscătoare. Îi vom rămâne credincioși lui Stalin întotdeauna. Comuniștii se vor strădui să merite, prin devotamentul lor neobosit față de cauza clasei muncitoare [...], titlul de onoare de staliniști. Glorie eternă marelui Stalin, ale cărui magistrale și nepieritoare opere științifice ne vor ajuta să adunăm întreg poporul..."[1]

După cum vezi, idealul comunist era pe atunci atât de puternic, de „sacru", cum spunea redacția de altfel foarte atee a revistei, încât îți permitea să învingi moartea, să-ți dai viața pentru el, fără teamă și regrete. Ca urmare, nu e de loc exagerat să spui că era vorba de o nouă doctrină a mântuirii. Și astăzi, ca un ultim vestigiu al acestei religii fără zei, imnul național cubanez extinde acea speranță a nemuririi și la simplii cetățeni, cu condiția să-și fi sacrificat destinul individual cauzei superioare, căci „a muri pentru patrie" înseamnă „a intra în eternitate"...

---

[1] Coperta revistei *France nouvelle* din 14 martie 1953.

Se știe că și la dreapta spectrului politic se găsesc forme de patriotism echivalente. Este ceea ce se numește „naționalism", iar ideea că merită să-ți dai viața pentru națiunea din care faci parte e de la sine înțeleasă din această perspectivă.

Într-un stil destul de apropiat comunismului și naționalismului, scientismul a furnizat și el motivații pentru viață și moarte. Dacă ai citit vreo carte de Jules Verne, ai văzut că „savanții și constructorii", cum erau ei încă numiți în școala primară, când eram copil, aveau sentimentul că, descoperind un ținut necunoscut sau o nouă lege științifică, inventând o mașină pentru a explora cerul sau marea, își înscriau și ei numele în veșnicia marii istorii și-și justificau astfel întreaga existență...

Să le fie de bine!

Dacă am spus mai sus că întotdeauna mi s-au părut ridicole aceste noi religii — iar uneori, chiar foarte ridicole — nu e din cauza numărului de morți pe care l-au provocat. E incontestabil că au ucis enorm, mai ales primele două, dar ceea ce mă nedumerește este naivitatea lor. Fiindcă e evident faptul că, oricâte eforturi ar face un individ, mântuirea lui nu se poate confunda cu aceea a umanității. Chiar dacă te devotezi unei cauze sublime, având convingerea că idealul respectiv e infinit superior vieții tale, în final, tot tu ca individ — și nimeni altcineva în locul tău — ești cel care suferă și moare. În fața morții personale, comunismul, scientismul, naționalismul și orice alt „ism" de același fel nu sunt decât niște abstracții fără niciun conținut.

Așa cum a spus Nietzsche, marele gânditor „postmodern", a cărui concepție o vom studia în capitolul următor, pasiunea pentru „marile scopuri" superioare individului sau chiar vieții înseși nu e cumva un ultim șiretlic al religiilor desființate?

UMANISMUL SAU NAȘTEREA FILOZOFIEI

Și totuși, în ciuda derizoriului acestor eforturi disperate, nu e mai puțin adevărat că, dincolo de ele, a avut loc o revoluție de o mare amploare. Ceea ce s-a petrecut în cadrul falselor religii și în spatele platitudinii lor aparente sau reale a fost, pur și simplu, secularizarea sau umanizarea lumii. În lipsa principiilor cosmice sau religioase, umanitatea începe să fie sacralizată, ajungând să capete statutul de principiu transcendent. De fapt, nu e un lucru de neconceput: nimeni nu poate nega faptul că umanitatea globală este, într-un anumit sens, superioară fiecăruia dintre indivizii care o compun, la fel cum, în principiu, interesul general ar trebui să primeze în fața celor particulare.

Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care noile doctrine ale mântuirii fără Dumnezeu sau ordine cos- mică și-au câștigat atâția adepți.

În același timp, dincolo de noile forme

inedite de religiozitate, filozofia modernă a reușit să regândească mult mai profund problema mântuirii.

Nu am de gând să detaliez aici conținutul acestei noi abordări umaniste. O voi face mai bine în capitolul consacrat gândirii contemporane, după ce-l vom fi studiat pe Nietzsche.

Voi spune doar câteva cuvinte, ca să nu ai sentimentul că gândirea modernă se rezumă la platitudinile ucigașe ale comunismului sau naționalismului.

În acest sens, Kant a fost cel care a lansat, pe urmele lui Rousseau, conceptul de „gândire lărgită". El înțelege prin asta contrariul spiritului mărginit, gândirea care izbutește să se elibereze de situația ei particulară originară și să se ridice la înțelegerea celuilalt.

Iată un exemplu simplu: când înveți o limbă străină, trebuie să te îndepărtezi de tine însuți și de starea ta particulară de pornire, pentru a pătrunde într-o sferă mai largă, mai universală, în care trăiește o altă cultură și, dacă nu chiar o altă umanitate, cel puțin o altă comunitate umană decât aceea căreia îi aparții; prin asta n-o renegi pe cea din urmă, ci începi să te deprinzi cu cealaltă.

Așadar, desprinzându-te de particularitățile proprii inițiale, capeți *un plus de umanitate*. Învățând o altă limbă, poți nu doar să comunici cu un număr mai mare de oameni, ci și să descoperi, prin limba respectivă, alte idei, alte forme de umor, alte modalități de raportare la celălalt și la lume. Îți *lărgești* viziunea și depășești limitele naturale ale spiritului legat de comunitatea sa, arhetipul spiritului mărginit.

Dincolo de exemplul particular al limbilor, aici se află în joc întregul sens al experienței umane. Dacă e adevărat că a cunoaște și a iubi înseamnă același lucru, lărgindu-ți orizontul, cultivându-te, intri într-o dimensiune a existenței umane care o „justifică" și îi conferă un sens, adică o semnificație și o direcție.

Uneori ne întrebăm la ce folosește să „crești"? Poate că la ceea ce am spus acum, și chiar dacă această idee nu ne salvează de la moarte — oare ce idee ar putea-o face? —, ea dă, cel puțin, un sens faptului că înfruntăm moartea.

Vom mai reveni pentru a analiza conceptul așa cum se cuvine și pentru a clarifica modul în care preia el ștafeta vechilor doctrine ale mântuirii.

Pentru moment, și pentru ca să poți înțelege necesitatea unui discurs lipsit de iluzii, trebuie să trecem printr-o nouă etapă: „deconstrucția", critica iluziilor și a naivităților vechilor viziuni asupra lumii. Din acest punct de vedere, Nietzsche este cel mai mare, este maestrul bănuielii, gânditorul cel mai acid, cel care a marcat un obstacol în calea tuturor filozofiilor ce i-au urmat. După el nu se mai poate reveni la credințele de odinioară.

Vei înțelege singur de ce.

5

POSTMODERNITATEA

CAZUL NIETZSCHE

Mai întâi, o observație despre vocabular: în filozofia contemporană se obișnuiește să se numească „postmoderne" ideile care, începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, au început să critice umanismul modern și mai ales filozofia Luminilor. La fel cum aceasta din urmă se rupsese de marile cosmologii ale Antichității și inaugurase critica religiei, „postmodernii" vor ataca cele mai puternice convingeri ale modernilor din secolul al XVII-lea până în secolul al XIX-lea, conform cărora omul este centrul lumii, principiul tuturor valorilor morale și politice, rațiunea este o extraordinară forță de emancipare, iar datorită progresului marcat de Iluminism, vom fi în sfârșit mai liberi și mai fericiți.

Filozofia postmodernă contestă aceste două postulate. Ea reprezintă deci o *critică a umanismului* și o *critică a raționalismului*. Culmea ei a fost atinsă, fără nicio îndoială, de Nietzsche. Orice ai putea gândi despre el — și vei vedea că sunt posibile multe rezerve la adresa concepțiilor sale —, radicalitatea, chiar violența atacurilor sale împotriva raționalismului și umanismului nu sunt egalate decât de geniul cu care a reușit să le exprime.

Dar, în fond, de ce ar fi nevoie să „deconstruiești", cum va spune un mare filozof contemporan, Heidegger, ceea ce umanismul modern construise cu atâta efort? De ce să treci, din nou, de la o viziune asupra lumii la alta? Care au fost motivele care au făcut ca Iluminismul să apară insuficient și iluzoriu, din ce motive filozofia dorea iarăși să „meargă mai departe"?

Dacă te rezumi la esențial, răspunsul poate fi foarte scurt. Filozofia modernă destituise *cosmosul* și criticase autoritățile religioase pentru a le înlocui cu rațiunea și libertatea omului, cu idealul democratic și umanist al unor valori morale fundamentate pe umanismul omului, pe ceea ce îl diferențiază pe acesta de toate celelalte creaturi, începând cu animalele. Dar, așa cum îți amintești, asta s-a făcut pe baza îndoielii radicale pe care Descartes a adus-o în scenă în lucrările sale, adică pe baza unei adevărate sacralizări a spiritului critic și a unei libertăți de gândire care a făcut tabula rasa cu toate moștenirile trecute, cu toate tradițiile. Știința însăși se inspiră în totalitate din aceste concepții, astfel că nimic nu o va mai opri din căutarea adevărului.

Modernii nu și-au dat bine seama de acest lucru. Precum ucenicul vrăjitor care dezlănțuise niște puteri ce i-au scăpat de sub control, Descartes și filozofii iluminiști au eliberat și ei un duh, spiritul critic; odată pornit, acesta nu mai poate fi oprit de nimic. E ca un acid care continuă să consume materialul pe care l-a atins, chiar dacă încerci să-l oprești adăugându-i apă. Rațiunea și idealurile umaniste au căpătat ceea ce au căutat, universul intelectual construit de ele a devenit, până la urmă, victima principiilor pe care se întemeiase.

Să precizăm puțin.

Știința modernă, fruct al spiritului critic și al îndoielii metodice, a desființat cosmologia și a slăbit considerabil, cel puțin la început, bazele autorității religioase. Acesta este un fapt. Totuși, așa cum am văzut la sfârșitul capitolului precedent, umanismul n-a distrus total o anumită structură religioasă fundamentală: aceea a lumii de dincolo opuse celei de aici, a paradisului opus realității pământești sau, dacă vrei, a idealului opus realului. Iată de ce, pentru Nietzsche, cu toate că republicanii noștri se consideră atei și chiar materialiști, ei de fapt continuă să fie *credincioși*! Desigur, nu în sensul că s-ar ruga lui Dumnezeu, ci în acela că venerează noi himere, din moment ce *cred* că anumite valori sunt *superioare vieții*, că realul trebuie judecat în numele idealului și că trebuie transformat pentru a-l face conform cu niște idealuri superioare cum sunt drepturile omului, știința, rațiunea, democrația, socialismul, egalitatea șanselor etc.

Or, această viziune asupra lucrurilor rămâne în mod fundamental moștenitoarea teologiei, chiar dacă, și mai ales dacă nu-și dă seama de asta, dorindu-se revoluționară și nereligioasă. Pe scurt, pentru postmoderni, și în special pentru Nietzsche, umanismul iluminiștilor rămâne încă prizonierul structurilor esențiale ale religiei, pe care le reia chiar în momentul în care pretinde că le-a depășit. Iată de ce era necesar să i se aplice și lui criticile pe care le dezlănțuise împotriva celorlalți, a partizanilor cosmologiilor antice sau ai gândirii religioase.

În prefața la *Ecce homo*, una dintre puținele sale cărți scrise sub formă de confesiune, Nietzsche își descrie atitudinea filozofică în termeni care marchează perfect ruptura cu umanismul modern pe care o instaurează. Umanismul afirma credința în progres, convingerea că răspândirea științei și a tehnicii avea să ducă la o viață mai bună, că trebuie ca istoria și politica să fie conduse de un ideal, chiar de o utopie care ar face ca omenirea să se respecte mai mult pe sine însăși etc. Acestea constituie exact tipul de credință, de religiozitate fără

Dumnezeu sau, cum spune Nietzsche cu vocabularul său foarte special, „idolii” pe care-și propune să-i zdrobească, „filozofând cu ajutorul ciocanului”. Să-l ascultăm:

„Să faci omenirea mai bună? Iată ultimul lucru pe care l-aș promite *eu*. Nu așteptați de la mine să construiesc noi idoli! Mai degrabă să afle idolii vechi ce pățesc dacă au picioare de lut! Meseria mea adevărată este *răsturnarea* „idolilor” — așa numesc eu toate idealurile. Prin inventarea minciunilor despre o lume ideală, realitatea și-a pierdut valoarea, semnificația, veracitatea. . . *Minciuna* idealului a fost până acum blestemul ce a apăsat asupra realității, omenirea însăși a devenit mincinoasă și falsă până în cele mai profunde instincte ale sale — până la adorarea unor valori *opuse* celor care i-ar fi garantat o creștere frumoasă, un viitor…”

Așadar, nu mai e vorba de reconstituirea unei *lumi* umane, a unei „domnii a scopurilor”, în care oamenii ar fi în sfârșit egali în demnitate, așa cum doreau Kant și republicanii. În viziunea postmodernului, democrațiaindiferent de conținutul ce i se dă — nu e decât o nouă iluzie religioasă pe lângă celelalte, chiar una dintre cele mai rele, căci se ascunde foarte adesea sub aparențele unei rupturi cu lumea religioasă, pretinzându-se „laică". Nietzsche revine mereu la asta, în modul cel mai clar, ca în acest pasaj, ales dintre multe altele, din cartea sa *Dincolo de bine și de rău*:

> „Noi, cei care ținem de o altă credință, care considerăm tendința democratică nu doar o formă degenerată a organizării politice, ci chiar o formă decadentă și diminuată a umanității înseși, pe care a redus-o la mediocritate și căreia i-a micșorat valoarea, către ce ne vom îndrepta speranțele?"

Spre altceva decât democrația, în orice caz! E absurd să încerci să negi faptul că Nietzsche este exact contrariul unui democrat, și nu e cu totul întâmplător faptul că naziștii l-au considerat unul dintre inspiratorii lor.

Dacă vrei totuși să-l înțelegi înainte de a-l judeca, trebuie să mergi mai departe, chiar mult mai departe, și anume spre următorul aspect: el urăște idealurile ca atare și vrea să sfărâme idolii modernilor cu ciocanul său filozofic, pentru că toate acestea țin de negarea vieții, de ceea ce el numește „nihilism". Înainte de a pătrunde mai adânc în opera sa, trebuie să-ți faci măcar o idee despre această noțiune centrală a deconstrucției utopiilor morale și politice moderne.

Convingerea lui Nietzsche este că toate idealurile, fie ele explicit religioase sau nu, de stânga sau de dreapta, conservatoare sau progresiste, spirituale sau materialiste, au aceeași structură și același scop: ele au, în mod fundamental, o structură teologică, întrucât inventează de fiecare dată *o lume de dincolo mai bună decât cea de aici*, imaginează valori *pretins superioare și exterioare vieții* sau, pentru a folosi jargonul filozofilor, valori „transcendente". Pentru Nietzsche, o asemenea invenție e animată întotdeauna — desigur că în secret — de „intenții rele". *Scopul ei adevărat nu este de a ajuta umanitatea, ci doar de a reuși să judece și, în final, să condamne viața reală, să nege adevăratul real în numele unor false realități, în loc să-l asume și să-l accepte așa cum este.*

Nietzsche numește „nihilism" această negare a realului în numele idealului. Ca și cum, datorită acestei ficțiuni a pretinselor idealuri și utopii, te-ai situa în afara realității, în afara vieții, pe câtă vreme esența gândirii nietzscheene constă în aceea *că nu există transcendență, că orice judecată e un simptom, o emanație a vieții care face parte din viață și nu se poate situa în afara ei.*

Aceasta este teza centrală a întregii gândiri a lui Nietzsche și, dacă o înțelegi bine, nimic nu te mai împiedică să-i citești opera: *nu se mai află nimic în afara realității vieții, nici deasupra ei, nici dedesubt, nici în cer, nici în infern, iar toate faimoasele idealuri ale politicii, ale moralei și ale religiei nu sunt decât „idoli", baloane metafizice, ficțiuni care nu urmăresc altceva decât* *să fugă de viață, înainte de a se întoarce împotriva ei.* Asta faci întotdeauna atunci când judeci realitatea în numele idealului, ca și cum acela ar fi transcendent, în afara ei, pe câtă vreme totul, de la un cap la altul, și fără niciun rest, e imanent realității.

Vom reveni asupra acestei idei, o vom detalia, vom da exemple concrete, ca să o poți înțelege bine — căci nu e ușor —, dar pentru început îți poți da seama deja de ce filozofia postmodernă trebuia, inevitabil, să o critice pe cea modernă, pe care o considera încă prea marcată de utopiile religioase.

S-ar putea spune că modernii sunt precum păcăliciul păcălit: au inventat spiritul critic, îndoiala și rațiunea lucidă. . . și toate aceste componente esențiale pentru propria filozofie s-au întors acum împotriva lor! Principalii gânditori „postmoderni", Nietzsche desigur, dar și, parțial, Marx și Freud, vor fi definiți ca „filozofi ai bănuielii": pentru ei, scopul filozofiei e de a sfărâma iluziile în care s-a complăcut umanitatea clasică. „Filozofii bănuielii" sunt gânditorii care adoptă drept principiu de analiză presentimentul că întotdeauna, în spatele credințelor tradiționale, al „bunelor vechi valori", care se pretind nobile, pure și transcendente, există *interese ascunse, alegeri inconștiente, adevăruri mai profunde... și adesea de nemărturisit*. Ca și psihanalistul care, în spatele simptomelor pacientului, îi hăituiește inconștientul ca să-l înțeleagă, filozoful postmodern învață, în primul rând, să pună la îndoială evidențele, ideile de-a gata, pentru a privi în spatele lor, dedesubt, pieziș dacă e nevoie, astfel încât să detecteze intențiile disimulate și părerile preconcepute pe care se bazează.

Iată de ce lui Nietzsche nu-i plac deloc cărările bătute, nici „consensul". El preferă scurtăturile, periferiile și subiectele care deranjează. În definitiv, ca și fondatorii artei moderne, Picasso în pictură sau Schönberg în muzică, Nietzsche este un avangardist care urmărește în primul rând să inoveze, să facă *tabula rasa* din trecut.

Ceea ce definește în cel mai înalt grad ambianța postmodernă este caracterul ei ireverențios, suprimarea bunelor sentimente, a valorilor burgheze sigure pe ele și bine instalate: ne prosternăm în fața adevărului științific, a rațiunii, a moralei lui Kant, a democrației, a socialismului, a republicii... Asta n-are nicio importanță, avangardiștii, cu Nietzsche în frunte, vor răsturna totul, pentru a dezvălui lumii ce se ascunde în spatele acestor lucruri! Ei au, dacă vrei, o mică latură de huligani (mai cultivați...) cu atât mai îndrăzneață, cu cât, pentru ei, umanismul și-a pierdut forța distructivă și de creație pe care le avea la origine, când sfărâma el însuși idolii cosmologiei grecești sau ai creștinismului, înainte de a se îmburghezi la rândul său, dacă putem spune așa.

Asta explică radicalitatea, ba chiar brutalitatea și rătăcirile înspăimântătoare ale postmodernității filozofice: fiindcă trebuie să recunoaștem deschis, în afara oricărei polemici, că n-a fost o întâmplare faptul că Nietzsche a devenit gânditorul emblematic al naziștilor, iar Marx, cel al staliniștilor și maoiștilor... Nu e mai puțin adevărat că gândirea lui Nietzsche, uneori insuportabilă, este totuși genială, extrem de pătrunzătoare. Poți să nu-i împărtășești ideile, chiar să le detești, dar după el nu mai poți gândi ca înainte. Acesta e semnul incontestabil al geniului.

Pentru a expune ideile principale ale filozofiei lui, voi urma cele trei mari axe cu care ești deja obișnuit: *theoria, praxis,* doctrina mântuirii.

Anumiți specialiști în opera lui Nietzsche — sau pretinși specialiști — te vor asigura că e absurd să cauți ceva de genul *theoriei* la cel ce a fost, prin excelență, dușmanul raționalismului, criticul înverșunat al „voinței de adevăr", la cel ce și-a bătut joc de „omul teoretic"filozof sau savant — animat de „pasiunea cunoașterii". Un și mai mare sacrilegiu este, pentru nietzscheenii ortodocși — căci există și această specie ciudată, care l-ar fi făcut să râdă pe Nietzsche — , să vorbești despre o „morală", pe câtă vreme Nietzsche a spus întotdeauna despre sine că este

„antimoralistul", sau să te referi la înțelepciune în legătură cu cineva despre care se amintește adesea că, poate nu întâmplător, a murit nebun. Ce să mai vorbim despre o doctrină a mântuirii, la cel ce a gândit „moartea lui Dumnezeu", la un filozof care a avut îndrăzneala de a se compara cu Anticrist și a luat explicit în derâdere orice „spiritualitate"?

Iți dau din nou acest sfat: nu asculta tot ce ți se spune, ci judecă întotdeauna singur. Citește opera lui Nietzsche — îți sugerez să începi cu *Amurgul idolilor*, și anume cu capitolul intitulat „Cazul Socrate", despre care voi vorbi imediat. Compară interpretările unora și altora, apoi fă-ți propria părere.

Și acum, să-ți spun un secret: desigur, faptul că la Nietzsche nu vom găsi o *theoria*, o *praxis* și o doctrină a mântuirii în sensul celor întâlnite la stoici, la creștini sau chiar la Descartes, Rousseau și Kant, e ceva ce sare-n ochi oricărui cititor. Nietzsche este ceea ce se numește un „genealog" — chiar el însuși își spunea așa —, un „deconstructor", cineva care și-a petrecut toată viața atacând iluziile tradiției filozofice, iar acest lucru nu poate scăpa neobservat nimănui.

Dar poate asta să însemne că nu vom întâlni în opera lui o gândire care *să ia locul vechilor idei*, care să se substituie „idolilor" metafizicii tradiționale? Evident că nu, și așa cum vei vedea, Nietzsche nu deconstruiește cosmologia greacă, creștinismul sau filozofia iluministă doar de dragul de a nega sau de a distruge, ci pentru a face loc unor gânduri noi, radicale, care vor alcătui, totuși, deși într-un fel inedit, o *theoria*, o *praxis* și chiar *o concepție despre mântuire* de un gen nou.

Prin acest lucru, el rămâne un filozof.

Să analizăm mai îndeaproape toate astea, fără a ne lăsa impresionați de inutilele puneri în gardă, reluând cele trei mari axe, *theoria*, *praxis* și doctrina mântuirii. Vom vedea ce noutate a putut inventa Nietzsche *în locul lor*, atunci când și-a propus să le distrugă *din interior*.

I. DINCOLO DE *THEORIA*: O „ȘTIINȚĂ VOIOASĂ" DEBARASATĂ DE *COSMOS*, DE DUMNEZEU ȘI DE „IDOLII" RAȚIUNII

Iartă-mă că revin, dar e atât de important, încât vreau să fiu sigur că ai reținut că, în *theoria* filozofică, există întotdeauna două aspecte: *theion* și *orao*, *divinul* pe care încerci să-l identifici în real și *vederea* care îl contemplă, *ceea ce* vrei să cunoști și *ceea ce* folosești ca să reușești (instrumentele cunoașterii). Cu alte cuvinte, *theoria* cuprinde întotdeauna, pe de-o parte, definiția esenței celei mai profunde a ființei, a ceea ce este cel mai important în lumea înconjurătoare (adică *ontologia* — *onto* înseamnă în grecește „fiind"), iar de partea cealaltă, definiția viziunii sau, cel puțin, a mijloacelor de a cunoaște esența (ceea ce se numește *teoria cunoașterii*).

Îți amintești că, la stoici, „ontologia" consta din definirea esenței celei mai intime a Ființei, a ceea ce este cel mai real sau mai *divin* în cadrul realului, ca armonie, *cosmos*, ordine armonioasă, dreaptă și frumoasă. Teoria cunoașterii constă în contemplare, care, datorită activității intelectului, reușește să surprindă latura „logică" a universului, *logosul* universal care structurează lumea ca întreg. La creștini, Ființa supremă, cea mai „ființă", nu mai este *cosmosul*, ci un Dumnezeu personal, iar instrumentul adecvat pentru a-l concepe, singurul mijloc de a ajunge cumva la el, nu mai este rațiunea, ci cre- dința. În schimb, pentru moderni, mai ales la Newton și Kant, universul nu mai e cosmic sau divin, ci o rețea de forțe pe care savantul se străduiește să le conceapă cu ajutorul puterii sale de înțelegere, enunțând mari legi, de exemplu cea a atracției universale care guver- nează relațiile dintre corpuri...

Vom urmări și la Nietzsche cele două aspecte constitutive ale *theoriei* și vom vedea la ce distorsiuni le supune el și cum le rearanjează într-un mod inedit.

Vom vedea că *theoria* sa (fără niciun joc de cuvinte) e mai degrabă o *„a-theoria"* — în sensul în care cel ce nu crede în Dumnezeu este a-teu, adică fără Dumnezeu (în grecește, prefixul *a* înseamnă „fără"). Căci, pentru Nietzsche, fundamentul realului, esența cea mai intimă a ființei, nu are nimic cosmic sau divin, ci dimpotrivă, iar cunoașterea nu ține de categoria viziunii — a *orao*-ului grecesc. Ea nu este contemplare sau un spectacol pasiv, ca la antici. Dar nici o încercare de a stabili, totuși, legături între lucruri, pentru a regăsi o nouă ordine și un sens, ca la moderni. Așa cum am spus deja, este, dimpotrivă, o „deconstrucție", pe care chiar Nietzsche a numit-o „genealogie".

Cuvântul se explică singur: ca și atunci când urmărești filiația unei familii, rădăcina, trunchiul și ramurile arborelui său, și filozofia trebuie să scoată la lumină originea ascunsă a valorilor și a ideilor care se pretind de necontestat, sacre, venite din cer… să le facă să coboare pe Pământ și să dezvăluie modul adesea foarte *terestru* (unul dintre cuvintele preferate ale lui Nietzsche), în care au fost elaborate.

Să ne oprim puțin asupra acestui punct, înainte de a ajunge la ontologie.

A. Teoria cunoașterii: cum este înlocuită *theoria* de „genealogie“

Așa cum începusem să spun, teza cea mai profundă a lui Nietzsche, pe care se bazează toată filozofia lui — „materialismul“ lui, dacă prin asta se înțelege respingerea oricărui ideal — constă în aceea că nu există absolut *niciun punct de vedere exterior și superior vieții, niciun punct de vedere care ar putea cumva să se desprindă din rețeaua de forțe care constituie fondul realului, esența cea mai intimă a ființei.*

Ca urmare, nicio judecată despre existență în general nu are sens, ea nu e decât o iluzie, un pur simptom ce nu exprimă decât o anumită stare a forțelor vitale ale purtătorului său.

Nietzsche enunță acest lucru cât se poate de clar în următorul pasaj din *Amurgul idolilor*:

> „Judecățile, aprecierile asupra vieții, pro sau contra, nu pot fi, în ultimă instanță, niciodată adevărate: ele nu au o altă valoare decât aceea că sunt niște simptome — luate în sine, astfel de judecăți sunt stupide. Așadar, trebuie să întinzi degetele pentru a încerca să prinzi cu ele ceva extraordinar de fin, faptul că *viața nu poate fi evaluată*. Nici de către o ființă vie, căci ea este parte, și chiar obiect al litigiului, nici de către un mort, dintr-un alt motiv. Pentru un filozof, faptul că vede o problemă în *valoarea* vieții constituie chiar o obiecție împotriva lui, un semn de întrebare asupra înțelepciunii lui, o lipsă de înțelepciune."[1]

Pentru deconstructor, pentru genealog, nu numai că nu poate exista o judecată de valoare „obiectivă", „dez- interesată", adică independentă de interesele vitale ale celui care o face — ceea ce presupune deja dispariția concepțiilor clasice de drept și morală —, dar, din ace- leași motive, nu există nici „subiect în sine", autonom și liber, nici „fapte în sine", obiective și absolut adevărate. Căci toate judecățile noastre, toate enunțurile, toate frazele pe care le pronunțăm sau ideile pe care le emitem sunt expresia stărilor noastre vitale, emanații ale vieții din noi, și nu entități abstracte, autonome, independente de forțele vitale din noi. Scopul genealogiei este de a dovedi acest nou adevăr, mai înalt decât toate celelalte.

Din același motiv, după celebra formulă a lui Nietzsche, „nu există fapte, ci doar interpretări": așa cum niciodată nu vom putea fi indivizi autonomi și liberi, transcendenți față de realul în sânul căruia trăim, ci doar niște produse istorice, cu totul scufundate în realitatea care este viața, tot astfel, contrar credinței pozitiviștilor și scientiștilor, nu există „stări de fapt în sine". Savantul spune adesea: „acestea sunt faptele", pentru a îndepărta o obiecție, sau numai pentru a exprima sentimentul pe care îl încearcă în fața constrângerilor impuse de „adevărul obiectiv". Dar „faptele" cărora pretinde el că li se supune ca unor date intangibile și incontestabile, nu sunt, cel puțin la o examinare mai profundă, decât produsul fluctuant al unei istorii a vieții în general și al forțelor care o compun într-un moment sau în altul.

Așadar, filozofia autentică duce la un punct de vedere abisal: activitatea de deconstrucție a genealogului ajunge la concluzia că în spatele evaluărilor nu există un fond, ci o prăpastie, în spatele lumilor anterioare, alte lumi anterioare, niciodată sesizabile. Și atunci, filozoful autentic, solitar, aflat în afara „turmei", trebuie să-și asume sarcina înspăimântătoare de a privi în față acest

---

[1] *Amurgul ideilor*, „Cazul Socrate", § 2.

abis:

> „Singuraticul [. . .] se îndoiește chiar de faptul că un filozof poate avea opinii «veritabile și supreme»; el se întreabă dacă nu cumva, în mod necesar, în spatele fiecărei peșteri din el însuși nu se deschide o alta, și mai adâncă, sub fiecare suprafață — o lume subterană mai vastă, mai stranie, mai bogată , iar sub toate adâncurile, sub toate fundamentele, un străfund și mai adânc. «Orice filozofie este o fațadă» — aceasta e judecata celui singuratic [. . .]. Orice filozofie ascunde o altă filozofie, orice opinie e o ascunzătoare, orice cuvânt poate fi o mască."[1]

Dar dacă cunoașterea nu ajunge niciodată la adevărul absolut, dacă ea e mereu alungată de la un orizont la altul, și mai îndepărtat, fără a se putea opri pe un sol stabil și definitiv, e pentru că realul însuși este un haos care nu seamănă nicidecum cu sistemul armonios al anticilor, nici măcar cu universul care mai putea încă fi „raționalizat" al modernilor.

---

[1] *Dincolo de bine și de rău*, § 289.

Cu această idee nouă vom pătrunde acum, cu adevărat, în miezul gândirii nietzscheene.

B. Ontologia: definirea lumii ca haos care nu are nimic cosmic sau divin

Dacă vrei să-l înțelegi pe Nietzsche, cel mai simplu e să pornești de la ideea că el concepe lumea cam invers decât stoicii. Aceștia o vedeau ca pe un *cosmos*, o ordine armonioasă și bună pe care trebuia s-o iei drept model ca să-ți găsești locul cuvenit în ea. Exact invers, Nietzsche consideră lumea, organică sau anorganică, din interiorul sau din exteriorul nostru, ca fiind un mare câmp de energie, o rețea de forțe sau de impulsuri *a căror multiplicitate infinită și haotică nu poate fi redusă la unitate*. Cu alte cuvinte, pentru el, *cosmosul* grecilor e o minciună pură, o invenție, frumoasă desigur, dar destinată numai să-i consoleze și să-i liniștească pe oameni:

> „Știți ce înseamnă «lumea» pentru mine? Vreți să vi-o arăt în oglinda mea? Această lume e un monstru de forțe, fără început și fără sfârșit, o sumă fixă de forțe tari precum oțelul, [...] o mare de forțe în furtună, un flux veșnic."[1]

Dacă ai citit capitolele anterioare, vei spune poate că modernii, de exemplu Newton și Kant, aruncaseră deja în aer *cosmosul* grecilor. Și te-ai putea întreba în ce fel merge Nietzsche mai departe decât ei în privința deconstruirii ideii de armonie.

Ca să răspund cu o singură frază, diferența între postmoderni și moderni, între Nietzsche și Kant (sau Newton, sau Claude Bernard), este că ultimii mai încercau încă, cu toate puterile, să regăsească unitatea, coerența, ordinea în lume, să-i injecteze raționalitate, logică. Îți amintești de Claude Bernard și de iepurii lui: savantul caută cu disperare explicații, vrea să confere din nou sens și rațiune cursului lucrurilor. Iar lumea lui Newton, chiar dacă e deja o rețea de forțe și de obiecte care se ciocnesc între ele, reprezintă totuși, în final, un univers coerent, unificat și condus de legi — precum aceea a atracției universale, care permit regăsirea unei anumite ordini a lucrurilor.

---

[1] *Ibid*, Vol. I, Cartea 2, § 51.

Pentru Nietzsche, un asemenea demers e un efort fără rost, care rămâne pradă iluziilor rațiunii, sensului și logicii, căci nu este posibilă niciun fel de reunificare a forțelor haotice ale lumii. Ca și oamenii Renașterii, care vedeau *cosmosul* prăbușindu-se sub loviturile noii fizici, și noi suntem cuprinși de spaimă, dar nu mai e posibilă nicio „consolare":

> „Marele frison care ne cuprinde din nou — dar cine și-ar dori să înceapă dintr-odată să divinizeze în vechiul mod acest monstru, lumea necunoscută.. . Ah, lucrul ăsta necunoscut conține prea multe posibilități de interpretare non divine, prea mult

demonism, prea multă prostie și bufonerie..."[1]

Așadar, raționalismul modernilor nu e nici el altceva decât o iluzie, un mod de a continua, de fapt, cosmologia antică, o „proiecție" umană (Nietzsche folosește deja cuvintele lui Freud), adică o manieră de a ne lua dorințele drept realități, de a dobândi o oarecare putere asupra materiei lipsite de vreun sens, haotică și multiformă, care, în realitate, ne scapă în totalitate.

Am vorbit mai devreme despre Picasso și Schönberg, fondatorii artei contemporane: în fond, ei se află pe aceeași lungime de undă cu Nietzsche. Dacă le privești tablourile sau le asculți muzica, vei vedea că lumea pe care ne-o înfățișează este și ea o lume destructurată, haotică, spartă, ilogică, lipsită de acea „frumoasă unitate" pe care perspectiva și respectarea regulilor armoniei o confereau operelor de artă ale trecutului. Asta îți poate da o idee justă despre ceea ce a gândit Nietzsche cu cincizeci de ani înaintea lor — și vei reține faptul că filozofia, mai mult decât artele, e mereu cu un pas înaintea epocii sale.

---

[1] *Știința voioasă*, § 374.

După cum vezi, în aceste condiții, nu prea sunt șanse ca activitatea filozofică să constea în contemplarea vreunei ordini care ar structura universul. Ea nu poate, în sens strict etimologic, să ia forma unei *theoria*, a unei „viziuni" despre ceva „divin". Ideea unui univers unic și armonios este iluzia supremă. Pentru genealog, deși riscant, e totuși necesar să încerce s-o risipească.

Cu toate astea, Nietzsche rămâne un filozof. De aceea va trebui, ca orice filozof, să încerce să înțeleagă realul care ne înconjoară, să sesizeze natura profundă a acestei lumi în care trebuie să ne situăm cumva, chiar dacă ea e haotică.

Însă, în loc să caute cu orice preț o raționalitate a haosului, a rețelei de forțe contradictorii care constituie universul, pe care el îl numește *Viață*, Nietzsche distinge două sfere distincte, două tipuri de forțe — de „impulsuri" sau de „instincte", cum spune el: de o parte — forțele „reactive", de alta — cele „active".

Intreaga sa gândire se bazează pe această distincție, de aceea trebuie să ne oprim asupra ei, ca s-o poți înțelege în profunzime, căci rădăcinile și ramificațiile ei sunt foarte întinse, dar cu atât mai edificatoare.

La o primă aproximație, se poate spune că forțele reactive au ca model, pe plan intelectual, „voința de adevăr" care animă filozofia clasică și știința; pe plan politic, ele tind să realizeze idealul democratic. Dimpotrivă, forțele active sunt implicate, în mod esențial, în arte, iar universul lor natural este cel al aristocrației.

Să le studiem mai amănunțit.

Forțele reactive sau negarea lumii sensibile: cum se exprimă ele în „voința de adevăr" prețuită de raționalismul modern și cum ating apogeul în idealul democratic

Să începem cu analiza forțelor „reactive": *acestea sunt forțele care nu se pot desfășura în lume și nu-și pot produce efectul decât reprimând, anihilând sau mutilând alte forțe*. Cu alte cuvinte, ele nu se pot exercita decât opunându-se, adică aparțin mai degrabă logicii lui „nu" decât celei a lui „da", a lui „împotrivă" și nu a lui „pen- tru". Modelul pentru acest caz este căutarea adevărului, deoarece acesta se cucerește întotdeauna în mod mai mult sau mai puțin *negativ*, prin respingerea erorilor, a iluziilor, a opiniilor false. Această logică e valabilă atât pentru filozofie, cât și pentru științele pozitive.

Exemplul la care se gândește Nietzsche atunci când vorbește despre forțele reactive este cel al dialogurilor lui Platon. Nu știu dacă ai citit vreun astfel de dialog, dar ele se desfășoară întotdeauna cam așa: cititorii — sau spectatorii, căci dialogul putea fi pus în scenă în fața unui public, ca la teatru — asistă la schimburile de cuvinte dintre un personaj principal, aproape întotdeauna Socrate și diverși interlocutori, uneori binevoitori și naivi, alteori mai mult sau mai puțin ostili și dornici de a-l contrazice. Ultimul caz se întâmplă mai ales atunci când el îi înfruntă pe cei ce erau numiți „sofiști", adică maeștri ai discursurilor, ai „retoricii", care, contrar lui Socrate, nu urmăreau să găsească adevărul, ci doar să predea cele mai bune metode de a seduce și de a convinge prin arta oratorică.

După ce se alege o temă de discuție filozofică — de genul: ce este curajul, frumusețea, virtutea? etc. —, Socrate le propune interlocutorilor să enumere împreună „locurile comune", părerile curente asupra subiectului, pentru a le lua drept punct de plecare și a se ridica deasupra lor, până la găsirea adevărului, dacă e posibil. Odată făcută enumerarea, începe discuția: este ceea ce se numește „dialectică", arta dialogului, în cursul căruia Socrate pune mereu întrebări interlocutorilor săi, cel mai adesea pentru a le arăta că se contrazic, că ideile sau convingerile lor inițiale nu rezistă pe parcurs și că trebuie să reflecteze mai mult pentru a merge mai departe.

Mai trebuie să știi ceva despre dialogurile lui Platon — e important pentru a reveni la definiția „forțelor reactive" care, după Nietzsche, sunt în joc în cazul căutării adevărului practicate de Socrate: faptul că acest schimb între Socrate și interlocutorii săi este inegal.

Socrate ocupă întotdeauna o poziție *decalată* față de cel pe care îl interoghează și cu care dialoghează. El se preface că nu știe, face pe naivul — joacă cumva rolul inspectorului Colombo, dacă pot spune așa —, când, de fapt, știe perfect unde vrea să ajungă. Decalajul față de interlocutor se datorează faptului că cei doi nu se află la același nivel, că Socrate pretinde doar că sunt egali, deși are un avans asupra celuilalt, precum profesorul față de elev. Este ceea ce romanticii germani au numit „ironia socratică": ironie, fiindcă Socrate joacă teatru, este în decalaj nu numai cu cei din jur ci, mai ales, cu sine însuși, știind foarte bine ce rol joacă.

În acest sens consideră Nietzsche că atitudinea sa e în mod esențial *negativă sau reactivă*: adevărul pe care-l caută nu se impune decât prin respingerea altor opinii și, în plus, Socrate nu afirmă niciodată nimic riscant, nu se expune, nu propune nimic pozitiv. Folosind celebra metodă a „maieuticii" (adică „arta de a moși"), el se mulțumește doar să-și pună în dificultate interlocutorul, să-l facă să se contrazică, pentru ca, în final, să „aducă pe lume" adevărul.

În micul capitol din *Amurgul idolilor* consacrat lui Socrate, pe care te sfătuiam să-l citești, Nietzsche îl compară cu peștele-torpilă, acel pește electric care-și paralizează prada. Căci dialogul progresează *respin- gându-i* pe ceilalți, pentru a încerca, până la sfârșit, să ajungă la o idee mai corectă. Aceasta din urmă se afirmă deci *împotriva* locurilor comune, cărora li se opune așa cum se opune „ceea ce ține“ față de „ceea ce nu se ține“, ceea ce e coerent față de ceea ce e contradictoriu; ideea justă nu apare niciodată direct sau imediat, ci indirect, prin respingerea forțelor iluziei.

Așa poți înțelege legătura care există în mintea lui Nietzsche între pasiunea socratică pentru adevăr, voința de a căuta adevărul filozofic sau științific și ideea de „forțe reactive“.

Pentru Nietzsche, căutarea adevărului este chiar *dublu reactivă*: deoarece cunoașterea adevărată nu se construiește doar prin *lupta împotriva erorii, a relei credințe și a minciunii*, ci, mai general, printr-o *luptă împotriva iluziilor inerente lumii sensibile ca atare*.

Într-adevăr, filozofia și știința nu pot funcționa decât opunând „lumea inteligibilă“ „lumii sensibile“, în așa fel încât a doua să fie inevitabil pusă în umbră de prima.

Pentru Nietzsche, acesta e un aspect fundamental, așa că e important să-l înțelegi bine.

El reproșează tuturor marilor tradiții științifice, metafizice și religioase — mai ales creștinismului — că au „disprețuit" întotdeauna corpul și sensibilitatea în favoarea rațiunii. Poate ți se pare curios că pune în aceeași traistă științele și religiile. Dar gândirea lui Nietzsche nu se rătăcește, iar această apropiere nu este lipsită de coerență. Într-adevăr, metafizica, religia și știința, în ciuda a tot ce le desparte sau chiar le opune, *au în comun faptul că doresc să ajungă la niște adevăruri ideale, la entități inteligibile, nu concrete, la noțiuni care nu aparțin universului corporal*. Ca urmare, ele acționează *împotriva acestuia* — se regăsește ideea de „reacție" —, deoarece simțurile ne înșeală permanent.

Vrei o dovadă simplă? Iat-o: dacă ne-am mărgini doar la datele simțurilor — văz, pipăit etc. —, apa ar putea să ne apară sub mai multe forme, cât se poate de diferite, chiar contradictorii — cea în fierbere care e fierbinte, ploaia care e rece, zăpada care e moale, gheața care e dură etc. —, pe când *adevărul* este că toate reprezintă o realitate unică. Iată de ce, dacă vrei să atingi „inteligibilul", să ajungi la „ideea de apă", adică la abstracția științifică pur intelectuală desemnată de formula chimică H_2O, trebuie să știi să te ridici deasupra sensibilului, și chiar să gândești *împotriva lui*ceea ce, pentru Nietzsche, înseamnă o forță reactivă. Așa cum spune el, din punctul de vedere al „voinței de adevăr", al savantului sau al filozofului care vrea să ajungă la cunoașterea adevărată, e necesar să respingi toate forțele ce țin de minciună și iluzie, dar și toate impulsurile care depind exclusiv de sensibilitate, de corp. Pe scurt, *trebuie să te ferești de tot ceea ce este esențial pentru artă*. Bineînțeles, Nietzsche bănuiește că în spatele acestei „reacții" se ascunde o cu totul altă dimensiune decât simpla grijă pentru adevăr. Poate o opțiune etică nemărturisită, alegerea unor valori în detrimentul altora, o idee preconcepută favorabilă „lumii de dincolo" împotriva „celei de aici"...

Oricum, acest aspect e esențial: critica filozofiei moderne și a „valorilor burgheze" pe care se bazează ea în viziunea lui Nietzsche, va fi completă dacă respingi nu numai căutarea adevărului, ci și idealul umanismului democratic: reușești în același timp deconstruirea și a raționalismului, și a umanismului! Căci adevărurile căutate de științe sunt „în mod intrinsec democratice", sunt dintre cele *care pretind că sunt valabile pentru oricine, oriunde și oricând.* O formulă precum 2+2=4 nu cunoaște vreo graniță, nici pe cea a claselor sociale, nici pe cea a spațiului și a timpului, a geografiei sau a istoriei. Altfel spus, ea ține de *universalitate* (aici Nietzsche are dreptate), proprietate prin care adevărurile științifice se află cu adevărat în centrul umanismului sau, cum îi place lui Nietzsche să spună, sunt „plebee", „antiaristocratice" în mod funciar.

Acesta e lucrul care le place savanţilor, adesea republicani, la ştiinţa lor: ea se adresează şi celor puternici, şi celor slabi, bogaţilor ca şi săracilor, poporului ca şi prinţilor. De altfel, Nietzsche se amuză subliniind originea populară a lui Socrate, inventatorul filozofiei şi ştiinţei, primul promotor al forţelor reactive îndreptate spre idealul adevărului. În capitolul din *Amurgul idolilor* consacrat „cazului Socrate", el stabileşte o echivalenţă între lumea democratică şi refuzul artelor, între voinţa socratică de adevăr şi *urâţenia*, într-adevăr legendară, a eroului dialogurilor lui Platon, care marchează sfârşitul unei lumi aristocratice încă plămădite din „distincţie" şi din „autoritate".

Am să citez un extras din acest text, ca să poţi medita asupra lui. Apoi îl voi explica în detaliu, căci Nietzsche e foarte dificil de citit chiar şi atunci când pare simplu, fiindcă sensul adevărat a ceea ce scrie este uneori contrar aparenţei pe care i-o dă. Iată textul:

„Socrate aparținea, prin originea sa, poporului celui mai de jos: Socrate făcea parte din plebe. Se știe, încă se mai vede, cât era de urât... Dar, la urma urmei, Socrate era el grec? Urâțenia e adesea expresia unei evoluții încrucișate, împiedicate de corcire... Cu Socrate, gustul grecesc se alterează în favoarea dialecticii. De fapt, ce se petrece? În primul rând, este învins un gust *distins*. Odată cu dialectica, poporul ajunge să iasă biruitor... Ceea ce are nevoie să fie demonstrat pentru a fi crezut nu valorează mare lucru. Pretutindeni unde autoritatea este încă la modă, pretutindeni unde nu «se raționează», ci se comandă, dialecticianul e un fel de clovn. De el se râde, nu e luat în serios. Socrate a fost clovnul luat în serios..."

Astăzi e greu să pui între paranteze tonul supărător al unui asemenea discurs, căci în el se regăsesc toate ingredientele ideologiei fasciste: cultul frumuseții și al „distincției", de la care „poporul" este exclus în mod natural, categorisirea indivizilor după originea lor socială, glorificarea naționalității, greacă în acest caz, insinuări penibile despre o corcire care ar explica o anumită decădere... Nu lipsește nimic. Dar nu te opri la această primă impresie, cu toate că, din păcate, ea nu e total falsă. Așa cum am mai spus, nu întâmplător Nietzsche a fost preluat de naziști. Totuși, prima impresie nu lasă să se întrevadă interpretarea cu adevărat profundă pe care Nietzsche o dă personajului Socrate. În loc să respingem totul în bloc, îți propun să cercetăm cu atenție sensul cuvintelor sale, pentru a ajunge, pe cât posibil, la semnificația lor profundă.

Ca să reușim acest lucru, trebuie să aducem acum în discuție cealaltă componentă a realului, adică celebrele *forțe active*, care completează definiția lumii, a realului, pe care Nietzsche dorește s-o formuleze.

Forțele „active" sau afirmarea corpului: cum se exprimă ele în artă — nu și în știință —, culminând

într-o viziune „aristocratică" asupra lumii

Am arătat deja că, spre deosebire de cele reactive, forțele active se pot exercita în lume și-și pot produce efectele fără a avea nevoie să respingă alte forțe. Terenul lor de viață natural este arta, și nu filozofia sau științele. *Așa cum există o echivalență secretă între reacție/ căutarea adevărului/ democrație/ respingerea lumii sensibile în favoarea lumii inteligibile, tot astfel arta, aristocrația, cultul lumii sensibile sau corporale și forțele active sunt legate între ele cu un fir al Ariadnei*.

Să insistăm puțin, ceea ce-ți va permite nu doar să înțelegi judecata severă a lui Nietzsche împotriva lui Socrate, ci și să-ți dai seama în ce constă „ontologia" sa, definiția completă a lumii ca ansamblu de forțe reactive și active.

Contrar „omului teoretic", filozof sau savant, despre care am vorbit, artistul este, prin excelență, *cel care afirmă valori fără a sta la discuții*, cel care deschide pentru noi „perspective de viață", cel care inventează lumi noi fără a avea nevoie să demonstreze legitimitatea a ceea ce propune *și cu atât mai puțin să o dovedească prin respingerea altor opere care o preced pe a sa*. Ca și aristocratul, *geniul comandă fără a argumenta împotriva cuiva sau a ceva* — trebuie reținut că din acest motiv Nietzsche declară că „ceea ce are nevoie de demonstrație" nu valorează mare lucru.

De bună seamă, se poate să-ți placă Chopin, Bach, rockul sau muzica techno, pictorii olandezi sau cei contemporani, fără să ți se poată impune să-l alegi pe vreunul, excluzându-i pe ceilalți. În schimb, în privința adevărului, la un moment dat trebuie să hotărăști: Copernic are dreptate împotriva lui Ptolemeu, iar fizica lui Newton e în mod sigur mai adevărată decât cea a lui Descartes. Adevărul nu se afirmă decât înlăturând erorile cu care e presărată istoria științelor. Dimpotrivă, istoria artelor este locul coexistenței posibile a unor opere oricât de contrastante. Nu că ar lipsi disputele și tensiunile... Conflictele estetice sunt uneori cât se poate de violente și de pasionate. Totuși, ele nu se tranșează niciodată afirmând „greșești" sau „ai dreptate", întotdeauna rămâne deschisă, cel puțin pentru posteritate, posibilitatea unei admirații egale pentru diferiții lor protagoniști. Nimănui nu-i trece prin minte să spună, de exemplu, că „Chopin are dreptate împotriva lui Bach" sau că Ravel „greșește în comparație cu Mozart".

Acesta e motivul pentru care, încă din zorii filozofiei grecești, s-au înfruntat mereu două tipuri de discurs, două concepții legate de folosirea cuvintelor.

Pe de o parte, modelul socratic și reactiv, care caută adevărul prin dialog și, pentru a ajunge la el, se opune diferitelor chipuri ale ignoranței, prostiei sau relei-credințe. Pe de alta, discursul sofistic, despre care spuneam mai înainte că *nu urmărește deloc adevărul, ci încearcă doar să seducă, să convingă, să producă efecte aproape fizice asupra unui auditoriu căruia vrea să-i smulgă adeziunea prin simpla forță a cuvintelor.* Primul registru este cel al filozofiei și al științelor: în cazul său, limbajul nu este decât un instrument în slujba unei realități mai presus de el, Adevărul inteligibil și democratic, ce se va impune, până la urmă, tuturor. Al doilea registru este cel al artei, al poeziei: cuvintele nu mai sunt simple mijloace, ci scopuri în sine, au valoare prin ele înseles, odată ce produc efecte estetice — adică, potrivit etimologiei (grecescul *aisthesis* înseamnă senzație), *sensibile, aproape corporale* — asupra celor care le pot înțelege.

Una dintre tacticile folosite de Socrate în luptele sale oratorice cu sofiștii ilustrează perfect această opoziție: atunci când un mare sofist, precum Gorgias sau Protagoras, sfârșește o povestire de mare efect în fața unui public încă pradă farmecului, Socrate se preface că n-a înțeles sau, și mai bine, ajunge intenționat mai târziu, după spectacol. Cu acest pretext bine-venit, îi cere oratorului *„să-și rezume* spusele", să formuleze cât mai pe scurt conținutul esențial al discursului său. Îți dai seama că asta e imposibil, de aceea Nietzsche e de părere că cererea lui Socrate nu e decât răutate pură! Ar fi ca și cum ai reduce o conversație între îndrăgostiți la „sâmburele ei rațional”, sau ca și cum le-ai cere lui Baudelaire sau Rimbaud să-și rezume poemele. Albatrosul? O zburătoare care întâmpină greutăți la decolare… Corabia beată? O ambarcațiune aflată în dificultate… Lui Socrate îi vine foarte ușor să câștige puncte: îndată ce adversarul său face greșeala de a intra în joc, e pierdut, căci, în mod evident, în artă nu cantitatea de adevăr e ceea ce contează, ci magia emoțiilor sensibile, care, bineînțeles, nu poate rezista la încercarea limitativă a rezumatului.

Așa se poate înțelege ce vrea să spună Nietzsche în textul pe care l-am citat, când evocă „urâțenia” lui Socrate, când îl asociază ideologiei democratice, sau când, în aceeași carte, stigmatizează „răutatea rahiticului” căruia îi place să folosească „lovitura de cuțit” a silogismului împotriva adversarilor săi: toate acestea nu trebuie privite atât ca formule fascizante, ci, mai degrabă, ca o expresie a aversiunii față de voința de adevăr (cel puțin sub formele ei raționaliste și reactive tradiționale, deoarece, sub altă o formă — pe care urmează s-o definim —, și Nietzsche caută un anumit adevăr).

Tot astfel, atunci când vorbește despre „evoluție încrucișată" și asociază ideea de corcire celei de deca- dență, nu trebuie să-l considerăm neapărat rasist— deși conotațiile discursului său ne fac să ne gândim la asta. Oricât de ambiguă și chiar supărătoare ar fi formularea, ea urmărește să redea ceva profund, să desemneze un fenomen pe care va trebui să-l aducem la lumină: faptul că forțele care se ciocnesc între ele, care se contracarează reciproc — ceea el numește „corcire" — *slăbesc viața și o fac mai puțin intensă, mai puțin interesantă.*

E clar acum că, în viziunea lui Nietzsche — sau ar trebui spus „pentru auzul lui", căci noțiunea de „vi- ziune", de *theoria,* i se pare cu totul suspectă —, lumea nu este un *cosmos,* o ordine, nici naturală, ca la antici, nici construită prin voința oamenilor, ca la moderni. Dimpotrivă, ea e un haos, o pluralitate ireductibilă de forțe, de instincte și impulsuri, care se înfruntă neîncetat: *problema e că, ciocnindu-se între ele, în noi și în afara noastră, aceste forțe riscă să se contracareze și prin asta să se blocheze reciproc, deci să se micșoreze și să slăbească. Din cauza acestui conflict, viața se anemiază, devine mai puțin vie, mai puțin liberă, mai puțin veselă, mai puțin puternică.* Această concluzie a lui Nietzsche prefigurează psihanaliza. Într-adevăr, aceasta susține că sfâșierile interioare, conflictele psihice inconștiente sunt cele care ne împiedică să trăim bine, ne fac să ne îmbolnăvim, ne

slăbesc forțele și ne interzice „să ne bucurăm și să acționăm", cum spune celebra formulă a lui Freud.

Mulți cercetători ai operei lui Nietzsche, mai ales în ultima vreme, au comis o mare greșeală judecându-i gândirea, și aș dori tare mult să nu faci la fel: au conchis în grabă că, pentru a face viața mai liberă și mai veselă, Nietzsche propune respingerea forțelor reactive, ca să le dea viață doar celor active, că eliberează sensibilul și trupul, alungând „rațiunea rece și seacă".

La prima vedere, această opinie pare destul de „logică", dar trebuie să știi că o asemenea „soluție" este arhetipul a ceea ce Nietzsche numea „tâmpenie": *căci, în mod evident, a respinge forțele reactive ar însemna să cazi tu însuți într-o formă de reacție, opunându-te unei părți a realului!* Prin urmare, Nietzsche nu ne îndeamnă la vreun fel de anarhie, de emancipare a trupurilor sau de „libertinaj sexual", ci, dimpotrivă, la o ierarhizare cât mai bine stăpânită a multiplelor forțe care alcătuiesc viața.

Este ceea ce el numește „marele stil".

Odată cu această idee, pătrundem chiar în miezul moralei imoralistului.

II. DINCOLO DE BINE ȘI DE RĂU:

MORALA IMORALISTULUI SAU CULTUL „MARELUI STIL"

Desigur că e puțin paradoxal să vrei să găsești o morală la Nietzsche, tot așa cum ai vrea să cauți o *theoria*. După cum probabil că îți amintești, Nietzsche respinge cu violență orice proiect de îmbunătățire a lumii. Chiar și cei care nu i-au studiat prea atent opera știu că s-a autodefinit ca „imoralist" prin excelență, că întotdeauna a luptat împotriva carității, a compasiunii, a altruismului, sub toate formele lor, creștine sau nu.

El detestă noțiunea de ideal, face parte dintre cei care n-au aprobat primele semne de umanitarism modern, în care nu vedea decât o slabă reminiscență a creștinismului:

„A proclama iubirea universală față de umanitate, scrie el în acest context, înseamnă, practic, să-ți exprimi *preferința* pentru tot ceea ce este suferind, tarat, degenerat... Pentru specie, e necesar să dispară ceea ce e tarat, slab, degenerat."[1]

Uneori, pasiunea sa anticaritabilă, gustul său pentru catastrofă ating delirul. Chiar și cei apropiați lui menționează că nu mai putea de bucurie aflând că un cutre- mur a distrus câteva case la Nisa, unde, de altfel, îi plăcea să meargă; din păcate, dezastrul a fost mai mic decât prevăzuse. Totuși, își revine puțin mai târziu, când un cataclism lovește insula Java:

> „Două mii de oameni spulberați dintr-odată, *îi spune el prietenului său Lanzky,* e minunat! [*sic*!]... Ar trebui o distrugere totală a Nisei și a locuitorilor ei..."[2]

Și atunci, nu e oare aberant să vorbești despre „morala lui Nietzsche"? Oricum, ce-ar putea el pro- pune în privința asta? Dacă viața nu e decât o țesătură de forțe oarbe, dacă judecățile noastre de valoare nu sunt decât emanații mai mult sau mai puțin decadente,

---

simptome lipsite de orice altă semnificație ale stărilor noastre vitale, cum să așteptăm de la Nietzsche vreo considerație etică?

Și totuși, unii nietzscheeni „de stânga" — oricât de ciudat ar părea, există o asemenea categorie, care l-ar fi îmbolnăvit și mai rău pe Nietzsche — au putut fi seduși de o anumită ipoteză. În mod foarte simplist, trebuie s-o recunoaștem, ei s-au oprit la următorul raționament: dacă, dintre toate forțele vitale, cele reactive sunt „represive", pe când cele active sunt emancipatoare, n-ar trebui, pur și simplu, să le anihilăm pe primele în avantajul celorlalte? Pentru a elibera în sfârșit impulsurile implicate în artă, corpul, sensibilitatea, n-ar trebui oare să proclamăm că orice norme trebuie proscrise, că e interzis „să interzici", că morala

---

[1] *La Volonté de puissance (Voința de putere)*, 151 (traducere Albert, Le Livre de Poche, p. 166).

[2] Despre această latură a personalității lui Nietzsche, vezi Daniel Halévy, *Nietzsche*, Hachette, colecția „Pluriel", 1986, p. 489 și urm.

burgheză nu e decât o invenție a preoților?

Așa s-a crezut. Se pare că unii mai cred asta și azi. . . În iureșul de contestații din 1968, Nietzsche a fost interpretat astfel. Ca un revoltat, ca un anarhist, ca un apostol al eliberării sexuale, al emancipării corpului.

Dacă nu l-ai înțeles pe Nietzsche, e suficient doar să-l citești ca să constați nu numai că această ipoteză e absurdă, ci că ea se situează la polul opus față de ceea ce credea el. Singur a afirmat mereu, sus și tare, că este orice, numai anarhist nu, așa cum stă mărturie acest pasaj din *Amurgul*:

> „Atunci când anarhistul, ca purtător de cuvânt al straturilor sociale aflate *în decădere,* cere, cu o superbă indignare, «drept», « justiție», «drepturi» egale, el se află sub presiunea propriei sale inculturi, neputând înțelege pentru ce suferă el, de fapt, de ce lucru anume îi este păgubită viața... Este în el un instinct al cauzalității care-l îndeamnă să raționeze așa: dacă nu se simte la largul lui, trebuie să fie cineva vinovat.. . Acea «superbă indignare» îi face bine

prin ea însăși, e o adevărată plăcere pentru un amărât să
poată înjura, găsește în asta o mică beție a puterii…”[1]

Această analiză poate fi contestată (deși…). Totuși, nu i se pot pune în spinare lui Nietzsche pasiunea anarhistă și indignările juvenile din mai 1968, pe care le-ar fi considerat, fără îndoială, o emanație a ceea ce el numea „ideologia turmei”. Desigur, se poate discuta. Dar nu poate fi negată aversiunea sa explicită pentru orice formă de ideologie revoluționară, fie că e vorba de socialism, de comunism sau de anarhism.

De altfel, e neîndoielnic faptul că doar ideea de „eliberare sexuală” îi producea oroare. Pentru el era evident: un artist adevărat, un scriitor demn de acest nume, trebuie să încerce să se rețină pe acest plan. Conform temei dezvoltate la nesfârșit în celebrele sale aforisme despre „fiziologia artei”, „castitatea este economia artistului”, el trebuie s-o practice fără abatere, „căci și în creația artistică, și în actul sexual, se cheltuiește doar una și aceeași forță". De altfel, are cuvinte foarte dure împotriva revărsării pasiunilor care caracterizează viața modernă de la apariția romantismului și pe care el o consideră funestă.

Așadar, trebuie să-l citești pe Nietzsche înainte de vorbi despre el sau în numele lui.

Dacă vrei să-l înțelegi, mai trebuie adăugat ceva ce ar trebui să fie evident pentru un cititor adevărat: orice atitudine „etică" ce ar consta în respingerea unora dintre forțele vitale, fie ele și cele reactive, în favoarea unui alt aspect al vieții, oricât de „activ" ar fi acesta, n-ar fi, *ipso facto*, decât tot o reacție! Acest enunț este nu numai o consecință directă a definiției nitzscheene a forțelor

---

[1] *Amurgul idolilor*, § 34.

reactive ca forțe mutilante și castratoare, dar este și teza sa cea mai explicită și mai constantă, așa cum reiese din acest pasaj crucial și, totodată, limpede, din *Omenesc, prea omenesc*:

> „Să presupunem că un om iubește artele plastice sau muzica în aceeași măsură în care îl atrage și spiritul științei (*este sedus, așadar, de ambele tipuri de forțe, active și reactive*), și că socotește că-i este imposibil să facă să dispară această contradicție prin suprimarea uneia și îmbrățișarea totală a celeilalte atracții. În acest caz, nu-i rămâne decât să se transforme el însuși într-un edificiu de cultură atât de vast, încât să poată locui acolo ambele puteri, chiar dacă la extremități opuse. Intre ele își vor afla locul puterile reconciliatoare dotate cu o forță mai mare, care, în caz de nevoie, să poată aplana lupta ce s-ar declanșa..."

Pentru Nietzsche, această conciliere este noul ideal, în sfârșit acceptabil, deoarece, spre deosebire de toate celelalte, nu este în mod fals exterior vieții, ci, dimpotrivă, ancorat în ea în mod explicit. Este ceea ce el numește *măreția* — un concept capital pentru Nietzsche —, semnul „marii arhitecturi", aceea în sânul căreia forțele vitale, în sfârșit „armonizate și ierarhizate", ating într-un singur elan cea mai mare „intensitate" și cea mai perfectă eleganță. Numai prin armonizarea și ierarhizarea *tuturor forțelor, chiar și a celor reactive,* înflorește puterea, iar viața încetează de a mai fi împuținată, slăbită, mutilată. Astfel, orice mare civilizație, la scară individuală sau la nivelul culturii, „a presupus forțarea la înțelegere a puterilor opuse de către o coaliție foarte puternică a altor forțe, mai apte de reconciliere, dar fără a le subjuga sau a le înlănțui pe primele"[1].

---

[1] *Omenesc, prea omenesc,* I, § 276.

Iată deci un răspuns posibil pentru cel care își pune întrebări despre „morala lui Nietzsche": o viață bună este *cea mai intensă fiindcă e cea mai armonioasă,* mai dreaptă, viața cea mai elegantă (în sensul în care este numită așa o demonstrație matematică ce nu face ocolișuri inutile, consumând energie pentru nimic), *adică aceea în care forțele vitale, în loc să se opună, să se sfâșie și să se combată, ajungând să se blocheze reciproc sau să se consume, reușesc să coopereze chiar sub dominația unora dintre ele, desigur a celor active.*

Iată ce înseamnă, după Nietzsche, „marele stil".

Cel puțin asupra acestui aspect, gândirea lui Nietzsche este de o claritate perfectă, și în toată opera sa de maturitate definiția „măreției" este de o univoci- tate fără fisură. Așa cum explică foarte bine un fragment din marea sa carte postumă *Voința de putere*, „măreția unui artist nu se măsoară prin «sentimentele frumoase» pe care le trezește", ci constă în „marele său stil", adică în capacitatea de „a-și stăpâni haosul interior, de a-l forța să capete o formă; a acționa în mod logic, simplu, categoric, matematic, a-și impune o lege, iată marea ambiție".

Trebuie să repetăm: vor fi surprinși de aceste texte doar cei care comit eroarea, pe cât de frecventă, pe atât de stupidă, de a vedea în gândirea lui Nietzsche un fel de anarhism, o gândire „de stânga" ce anticipează mișcările noastre de eliberare. Nimic nu e mai fals, iar apologia rigorii „matematice", cultul rațiunii clare și riguroase, își găsesc și ele locul printre forțele multiple ale vieții. Să mai amintim o dată rațiunea: dacă afirmăm că forțele „reactive" sunt cele care nu se pot dezvolta fără a nega alte forțe, trebuie să admitem că a critica platonismul și, mai general, raționalismul moral sub toate formele lui, oricâtă justificare ar avea asta pentru Nietzsche, nu poate însemna, pur și simplu, eliminarea raționalității. Un asemenea demers ar fi el însuși reactiv. Dacă vrei să dobândești acea măreție care e semnul unei exprimări reușite a forțelor vitale, trebuie să ierarhizezi aceste forțe astfel încât ele să nu se mai mutileze reciproc; într-o asemenea ierarhie, raționalitatea trebuie să-și găsească și ea locul.

Așadar, nimic nu trebuie exclus, iar în conflictul dintre rațiune și pasiuni, ultimele nu pot fi preferate celei dintâi decât cu riscul de a te dovedi „tâmpit".

Nu eu spun asta, ci chiar Nietzsche, în multe pasaje din opera sa: „Toate pasiunile cunosc o perioadă în care sunt nefaste, în care își înjosesc victimele cu toată greutatea prostiei — și o epocă tardivă, mult mai tardivă, în care se îngemănează cu spiritul, se «spiritualizează».“[1] Oricât de surprinzător ar putea părea pentru cititorii lui Nietzsche partizani ai libertății, el face un criteriu etic tocmai din această „spiritualizare“, ea este aceea care ne permite să accedem la „marele stil“, prin domesticirea forțelor reactive, nu prin respingerea lor „stupidă“; trebuie să înțelegem tot ce putem câștiga dacă integrăm acest „dușman interior“, în loc să-l alungăm, devenind mai slabi prin chiar acest fapt.

Încă o dată, nu eu spun asta, ci Nietzsche o face, în modul cel mai clar:

> „*Inimiciția* este un alt triumf al spiritualizării noastre. Ea constă în înțelegerea profundă a interesului nostru de a avea dușmani: noi, aceștia, imoraliști și anticreștini, ne cunoaștem interesul ca

Biserica să continue să existe... La fel se întâmplă și în marea politică. O nouă creație, de exemplu, un nou imperiu, are mai multă nevoie de dușmani decât de prieteni. Doar prin contrast începe să se simtă pe sine, să devină necesară. La fel ne comportăm și cu dușmanul nostru interior: și în acest caz, ne-am spiritualizat dușmănia, și aici i-am înțeles valoarea."[1]

În acest context, Nietzsche, care se consideră Anticrist și dușmanul cel mai înverșunat al creștinismului, afirmă sus și tare: „continuarea existenței idealului creștin este unul dintre lucrurile cele mai de dorit"[2], pentru că, prin confruntarea pe care o asigură, îți oferă un mod foarte sigur de a deveni mai măreț.

Dacă ai înțeles bine cele de până acum și, mai ales, diferența dintre reactiv și activ, aceste texte nu te vor mai surprinde, cu toate că ele par de neînțeles și contradictorii pentru cei care nu știu să-l citească corespunzător pe Nietzsche. Așadar, „măreția" constituie alfa și omega pentru „morala nietzscheeană", care trebuie să ne conducă spre o viață bună datorită faptului că e singura care permite integrarea în interiorul nostru a tuturor forțelor, îngăduindu-ne astfel o viață mai *intensă*, adică mai diversă, dar și mai „puternică" — după conceptul său de „voință de putere" —, fiindcă e armonioasă; în cazul acesta, armonia nu mai este, ca la antici, o stare de pace și de blândețe, ci, ajutându-ne să evităm

---

[1] *Morala ca manifestare împotriva naturii*, § 1 .

---

[1] *Ibid.*, § 3.

[2] Cf. *Voința de putere, op. cit.*, § 409: „Am declarat război anemicului ideal al creștinismului (ca și tuturor celor ce-i sunt apropiate), nu cu intenția de a-l desființa, ci pentru a pune capăt tiraniei sale[. ..] Continuarea idealului creștin face parte dintre lucrurile cele mai de dorit: fie și numai datorită idealului ce urmărește să se pună în valoare alături de el, sau poate chiar mai presus de el — căci acesta, pentru a deveni puternic, are nevoie de adversari, și încă de adversari puternici. În felul acesta folosim noi, imoraliștii, puterea moralei: instinctul nostru de conservare

dorește ca adversarii noștri să-și păstreze forțele — el vrea numai să devină stăpânul acestor forțe."

conflictele care epuizează, reprezintă starea celei mai mari forțe.

Iată de ce noțiunea de „voință de putere" n-are aproape nicio legătură cu ceea ce lectorul superficial a crezut că înțelege prin ea. E necesar să-ți spun câteva cuvinte despre asta, înainte de a merge mai departe.

Voința de putere ca „esența cea mai intimă a Ființei".

Semnificația adevărată și cea falsă a conceptului de „voință de putere"

Noțiunea de „voință de putere" este atât de importantă pentru Nietzsche, încât el o așează fără ezitare în centrul definiției pe care o dă realului, considerând-o punctul culminant a ceea ce am numit „ontologia" sa, căci, așa cum spune el în repetate rânduri, ea este „esența cea mai intimă a Ființei".

Trebuie înlăturată o mare și frecventă neînțelegere: voința de putere n-are nimic de-a face cu gustul pentru putere, cu dorința de a ocupa cine știe ce funcție „importantă". E cu totul altceva. Este acea voință care urmărește intensitatea, care vrea să evite cu orice preț sfâșierile interioare de care am vorbit, sfâșieri care, prin definiție, ne limitează, deoarece forțele se anulează reciproc, iar viața din noi se ofilește și se împuținează. Așadar, nu e voința de a cuceri, de a avea bani și putere, ci dorința profundă pentru o viață trăită cu intensitate maximă, pentru o viață care să nu mai fie sărăcită, ci cât se poate de vie și de intensă.

Vrei un exemplu? Gândește-te la sentimentul de culpabilitate pe care-l ai atunci când „ești supărat pe tine însuți": nimic nu e mai rău decât acea sfâșiere interioară, acea stare din care nu reușești să ieși și care te paralizează, tăindu-ți orice chef. Dar mai gândește-te și la faptul că există o mie de mici „culpabilități inconștiente" care trec neobservate, dar care își produc totuși efectele de tulburare a „puterii". Așa se întâmplă, de exemplu, în unele sporturi, în care „îți reții loviturile", în loc să le trimiți în „plin", ca și cum te-ar mustra cugetul, ca și cum ai avea în trup un fel de temere inconștientă.

Voința de putere nu este voința de a fi puternic, ci, așa cum spune Nietzsche, este „voința de a avea voință", o voință care se dorește pe sine, care-și dorește să aibă forță, nu să fie slăbită de conflicte interioare și culpabilități. Ea se realizează numai în și prin „marele stil", urmărind modele de viață care să-ți permită să termini cu temerile, remușcările și regretele care te epuizează, te „îngreunează" și te împiedică să trăiești cu ușurința și inocența unui „dansator".

Să încercăm să vedem ce înseamnă asta în mod concret.

Un exemplu concret de „mare stil": gestul liber și gestul „țeapăn". Clasicism și romantism.

Poți avea o imagine concretă a „marelui

stil" gândindu-te ce se întâmplă atunci când te antrenezi pentru un sport sau o artă dificilă — așa cum sunt toate —, cu scopul de a reuși un gest perfect.

De exemplu, mișcarea arcușului pe corzile viorii, a degetelor pe strunele chitarei, sau, mai simplu, un rever sau un serviciu la tenis. Dacă observi gestul unui campion, el pare de o simplitate, de o ușurință cu totul deconcertante. Fără vreun efort aparent, cu cea mai evidentă fluiditate, campionul trimite mingea cu o viteză uimitoare: *în cazul său, toate forțele implicate în mișcarea respectivă sunt perfect corelate. Toate cooperează în cea mai perfectă armonie, fără nicio contradicție, fără pierdere de energie, adică fără „reacție" — în sensul dat termenului de către Nietzsche*. Consecința: o admirabilă îmbinare a frumuseții cu forța, lucru ce se poate constata chiar și la cei mai tineri, dacă au un pic de talent.

Dimpotrivă, cel care a început prea târziu face, la vârsta lui, gesturi iremediabil haotice, necorelate, „țepene", după cum se spune atât de bine. Își reține loviturile, ezită... și își face reproșuri tot timpul, ajungând să se autoinsulte de fiecare dată când ratează. În această stare de sfâșiere interioară, el se bate mai mult cu sine decât cu adversarul. Nu numai că nu poate fi vorba de eleganță, dar lipsește chiar forța, și asta dintr-un motiv foarte simplu: forțele implicate, în loc să se coreleze, se contracarează și se blochează reciproc, astfel încât neeleganța gestului e însoțită de lipsa lui de forță.

Asta este ceea ce vrea Nietzsche să înlăture, dar nu elaborând un nou „ideal", un alt idol — ceea ce ar însemna să se contrazică —, deoarece modelul pe care-l schițează este ancorat în viață, spre deosebire de celelalte idealuri de până la el. Nu pretinde să fie „transcendent", situat deasupra vieții, într-o poziție exterioară și superioară. Este vorba, mai degrabă, de imaginarea unei vieți care ar lua drept model „gestul liber", gestul campionului sau al artistului, care, însumând în el însuși o întreagă diversitate, ajunge, prin armonizarea ei, la cea mai mare putere, fără efort și fără pierdere de energie. Aceasta este de fapt „viziunea morală” a lui Nietzsche, în numele căreia el denunță toate moralele „reactive” care, de la Socrate încoace, propovăduiesc lupta împotriva vieții, împuținarea ei.

Astfel, toate comportamentele ce se dovedesc incapabile de a conduce la stăpânirea de sine se găsesc la polul opus față de marele stil, care o realizează doar printr-o ierarhizare și o armonizare perfectă a forțelor din interiorul nostru.

În această privință, dezlănțuirea pasiunilor pe care o susțin unele ideologii ale „libertății moravurilor” este lucrul cel mai rău, căci o asemenea dezlănțuire e sinonimă cu mutilarea reciprocă a forțelor, deci cu primatul reacției.

Tocmai o asemenea mutilare a forțelor e numită de Nietzsche urâțenie; ea apare atunci când pasiunile dezlănțuite se ciocnesc și se slăbesc reciproc: „Când există o contradicție și o coordonare insuficientă a aspirațiilor interioare, trebuie trasă concluzia că forța organizatoare, voința, este diminuată. . ."[1] În aceste condiții, voința de putere se ofilește, iar bucuria face loc culpabilității, care produce resentimentul.

Desigur că exemplul cu campionul de tenis, pe care l-am dat pentru a înțelege ce înseamnă „marele stil", ideea unei sinteze care reconciliază forțele active și reactive și care permite accesul la „puterea" autentică, nu provine de la Nietzsche. El are alte imagini, alte referințe, iar dacă vei dori vreodată să-l citești, ar fi util să ne oprim măcar la una dintre ele, cea mai importantă. E vorba despre opoziția dintre clasicism și romantism.

Pentru simplificare, clasicismul desemnează esența artei grecești, dar și arta clasică franceză din secolul al XVII-lea — piesele lui Molière sau Corneille, ca și arta grădinilor „geometrice", cu arborii lor tăiați în forme regulate.

Dacă vizitezi într-unul dintre muzeele noastre o sală consacrată Antichității, observi că statuile greceștiilustrații prefecte ale artei clasice — se caracterizează prin două trăsături tipice: proporțiile corpurilor sunt

---

[1] *Voința de putere, op. cit.*, II, 152.

perfecte, pline de armonie, iar chipurile, de un calm și de o seninătate absolute. Clasicismul este arta care acordă locul primordial armoniei și rațiunii. El se ferește cât poate de dezlănțuirea sentimentală ce caracterizează în mare parte romantismul.

S-ar putea trata pe larg această opoziție, dar acum e important să înțelegi cum o folosește Nietzsche și de ce o consideră atât de însemnată.

Conform unei teme la care revine mereu, „simplitatea logică“, proprie clasicilor, este cea mai bună aproximare a acelei ierarhizări „grandioase“ pe care o realizează „marele stil“. În această privință, Nietzsche este cât se poate de clar:

„Înfrumusețarea este consecința unei forțe mai mari. Ea poate fi considerată expresia unei voințe victorioase, a unei coordonări mai intense, a armonizării tuturor dorințelor violente, a unui echilibru perpendicular fără greș. Simplificarea logică și geometrică este o consecință a creșterii forței."[1]

Cred că îți poți da seama cât de departe se află Nietzsche față de cei care doresc să vadă în el un adversar al rațiunii, un apostol al emancipării simțurilor și trupului de primatul logicii. El proclamă sus și tare: „Suntem adversarii emoțiilor sentimentale!"[2] Artistul demn de acest nume este cel care cultivă „ura față de sentiment, de sensibilitate, de finețea spiritului, ura față de tot ceea ce e multiplu, incert, vag, compus din presentimente…"[3]. Căci, „pentru a fi clasic, trebuie să ai toate darurile, toate dorințele violente și aparent contradictorii,

---

[1] *Voința de putere, op. cit.*, 152.

[2] *Ibid.*, pag. 172.

[3] *Ibid.*, pag. 170.

dar în așa fel încât să le înhami la același jug", lucru pentru care este nevoie de „răceală, luciditate, duritate, de logică înainte de toate".

Mai clar de-atât nici nu se poate: clasicismul este întruparea perfectă a „marelui stil". De aceea, împotriva lui Victor Hugo — romanticul sentimental —, Nietzsche îl reabilitează pe Corneille, pe care îl consideră un cartezian raționalist, unul dintre acei

> „poeți aparținând unei civilizații aristocratice. .. care-și făceau un punct de onoare din *supunerea față de un concept* (sublinierea lui Nietzsche) a simțurilor lor, oricât de viguroase, și din impunerea legii unui intelectualism rafinat și limpede în fața pretențiilor brutale ale culorilor, sunetelor și formelor; prin asta, mi se pare că ei merg pe urmele marilor greci..."[1]

Triumful clasicilor greci și francezi constă în combaterea cu succes a ceea ce Nietzsche numește în mod semnificativ „acea plebe senzuală" din rândurile căreia pictorii și muzicienii „moderni", adică romantici, își aleg de preferință personajele.

Contrar geniului clasic, eroul romantic e zugrăvit ca un ins *sfâșiat, deci slăbit* de patimile sale. El e nefericit în dragoste, suspină, plânge, își smulge părul din cap, se jeluiește și nu părăsește chinurile pasiunii decât pentru cele ale creației. De aceea, eroul romantic este, în general, bolnav, palid și, în cele din urmă, mcare tânăr, ros de forțele din interiorul său care îl subminează, pentru că nu se pun în acord: asta urăște Nietzsche, cel care va sfârși prin a-i detesta pe Wagner și pe Schopenhauer, preferându-i întotdeauna pe Mozart sau Rameau lui Schumann și Brahms, adică muzica „clasică și matematică" celei „romantice și sentimentale".

---

[1] Traducerea Bianquis, II, 337.

Trebuie să reții acest aspect esențial pentru oricare filozofie: punctul de vedere practic coincide cu cel teoretic, iar etica nu poate fi despărțită de ontologie, căci, în morala măreției, intensitatea primează, voința de putere trece înaintea oricărei alte considerații. „În viață, nimic nu are valoare în afară de gradul de putere!"[1] spune Nietzsche. Asta înseamnă că și pentru imoralist există valori și o morală.

Ca și cel care a practicat cu succes artele marțiale, omul marelui stil se mișcă elegant, fără nicio aparență de efort. El nu transpiră, iar dacă mută munții, o face fără efort vizibil, cu seninătate. Tot așa cum adevărata cunoaștere, știința voioasă, își râde de teorie și de dorința de adevăr în numele unui adevăr mai înalt, Nietzsche ia în derâdere morala în numele unei alte morale.

Același lucru se întâmplă și cu a sa doctrină a mântuirii.

III. O CONCEPȚIE INEDITĂ DESPRE MÂNTUIRE: DOCTRINA LUI *AMOR FATI* (IUBIREA PENTRU CLIPA PREZENTĂ, PENTRU „DESTIN“) „INOCENȚA DEVENIRII“ ȘI ETERNA REÎNTOARCERE

Unii spun că nu trebuie căutată o concepție despre mântuire la Nietzsche.

Și, într-adevăr, în viziunea lui, toate doctrinele mântuirii sunt expresia desăvârșită a nihilismului, adică a negării „lumii de aici pline de viață”, în numele unei pretinse „lumi de dincolo ideale”, care îi este superioară. Sigur, spune Nietzsche, bătându-și joc de propovăduitorii unor astfel de doctrine, nu îți e la îndemână să recunoști că ești „nihilist”, că adori mai degrabă neantul decât viața: „Nu se spune «neant». În loc de asta, se spune «dincolo», sau «Dumnezeu», sau «viața adevărată», sau Nirvana, mântuirea, beatitudinea...”, dar „această retorică inocentă, care ține de idiosincrazia religioasă și morală, se dovedește mult mai puțin nevinovată îndată ce înțelegi care este tendința care se învesmântează în cuvinte sublime: *dușmănia* față de viață”[1]. A căuta mântuirea la un Dumnezeu, sau la un alt chip al transcendenței care să-l înlocuiască, înseamnă, mai spune Nietzsche, „să declari război (...) vieții, naturii, voinței de a trăi", adică „formula tuturor calomniilor împotriva lui «aici», a tuturor minciunilor despre «dincolo»".[2]

---

[1] *Voința de putere, op. cit.*, Introducere, § 8.

Din aceste declarații, poți observa cât de bine se aplică critica nitzscheeană a nihilismului ideii înseși de doctrină a mântuirii, încercării de a găsi într-un „dincolo", oricare ar fi el, într-un „ideal", ceva care ar putea „justifica" viața, care i-ar putea da un sens, salvând-o astfel cumva de nenorocirea de a fi muritoare. Cred că ai început să te obișnuiești cu toate acestea.

Oare pentru Nietzsche asta înseamnă că trebuie să renunți la orice aspirație spre înțelepciune și beatitudine? Nu e deloc sigur. Dimpotrivă, cred că și el, ca orice adevărat filozof, caută înțelepciunea.

O mărturie în acest sens o constituie primul capitol din *Ecce Homo*, care se intitulează — cu toată modestia —

---

[2] *Anticristul*, § 7.

[2] *Ibid.*, § 18.

„De ce sunt eu așa de înțelept". Așa cum mărturisește chiar Nietzsche în ultimele sale lucrări, el găsește înțelepciunea în doctrina sa despre „eterna reîntoarcere", o doctrină celebră, dar foarte obscură la prima abordare. Ea a dat naștere atâtor interpretări și neînțelegeri, încât e necesar să ne oprim puțin la esența ei.

Sensul eternei reîntoarceri: o doctrină a mântuirii cu totul pământească, fără idoli și fără Dumnezeu

Trebuie spus că Nietzsche abia a avut răgaz să-și formuleze concepția despre eterna reîntoarcere înainte ca boala să-l împiedice pentru totdeauna s-o precizeze și s-o dezvolte așa cum ar fi dorit. Totuși, el era ferm convins că ea reprezintă aportul său cel mai original, reala sa contribuție la istoria ideilor.

Într-adevăr, chestiunea ei centrală ne

afectează pe toți. Ea îi privește, până la urmă, pe toți cei care nu mai sunt „credincioși", orice înțeles i-am da acestui cuvânt — adică, trebuie s-o recunoaștem, pe cei mai mulți dintre noi: căci dacă nu există o lume de dincolo, nici *cosmos*, nici divinitate, dacă idealurile ce au întemeiat umanismul nu sunt decât un balast, cum să mai deosebești binele de rău și chiar, mai profund, ceea ce merită să fie trăit de ceea ce e mediocru? Ca să poți face diferența, nu trebuie oare să ridici ochii spre cer și să cauți acolo un criteriu care transcende lumea de aici? Iar dacă cerul e disperat de gol, cui să i te adresezi?

Nietzsche a inventat doctrina eternei reîntoarceri tocmai pentru a răspunde la această întrebare, pentru a ne oferi *un criteriu, în fine pământesc, pentru selectarea* a ceea ce merită să fie trăit. Pentru credincioși, totul nu e decât literă moartă. Dar pentru ceilalți, pentru cei care nu mai cred, pentru cei care nu consideră că un angajament militant, politic sau de altă natură, poate fi suficient, trebuie să recunoaștem că această chestiune merită luată în considerare...

Nu e nicio îndoială că ea ține de problematica mântuirii. Ca să te convingi, e destul să ne referim la modul în care o prezintă Nietzsche în comparație cu religiile. Ea conține, spune el, „mai mult decât toate religiile care ne-au învățat să disprețuim viața fiindcă e trecătoare, să aspirăm la o *altă* viață", astfel încât ea va deveni *„religia* sufletelor celor mai sublime, celor mai libere, celor mai senine". Nietzsche merge până acolo încât propune explicit așezarea „doctrinei eternei reîntoarceri în locul „metafizicii" și al religiei" — așa cum a pus genealogia în locul *theoriei,* și marelui stil în locul idealurilor morale. Dacă nu cumva folosește în mod ușuratic termeni atât de încărcați de sens, ceea ce e puțin probabil, trebuie să ne întrebăm de ce îi aplică el propriei sale filozofii, și anume la ceea ce consideră că are ea mai puternic și mai original.

Așadar, ce propovăduiește conceptul de eternă reîntoarcere? In ce mod reia el, chiar dintr-un unghi complet diferit, problematica înțelepciunii și a mântuirii?

Iți propun un răspuns scurt, pe care îl vom dezvolta ulterior: dacă nu mai există transcendență și nici idealuri, dacă nu mai poți evada într-un „dincolo", fie el, după moartea lui Dumnezeu, „umanizat" sub formă de utopie morală sau politică („umanitatea", „patria", „revoluția", „republica", „socialismul" etc.), *înseamnă că aici, în această lume, pe pământ și în această viață, trebuie să înveți să discerni ce anume merită să fie trăit și ce merită să dispară. Aici și acum trebuie să știi să deosebești formele de viață ratate, mediocre, reactive și slabe, de cele intense, mărețe, curajoase și bogate în diversitate.*

Așadar, primul lucru de reținut: mântuirea, după Nietzsche, nu poate fi decât *terestră*, înrădăcinată în rețeaua de forțe care constituie țesătura vieții. Nu e vorba de a inventa iarăși un nou ideal, încă un idol, care ar servi doar, pentru a nu știu câta oară, la judecarea, rejudecarea și condamnarea existenței în numele unui principiu pretins superior și exterior ei.

Acest lucru rezultă clar din textul prologului la *Așa grăit-a Zarathustra,* una dintre ultimele cărți ale lui Nietzsche. Fidel stilului său iconoclast, el îl îndeamnă pe cititor să inverseze sensul noțiunii de blasfemie:

> „Vă conjur, o, frați ai mei, rămâneți credincioși pământului și nu-i credeți pe cei ce vă vorbesc despre speranțe supraterestre. Cu sau fără voie, ei sunt niște otrăvitori.
>
> Sunt niște denigratori ai vieții, niște muribunzi, niște intoxicați, de care pământul s-a săturat: să piară, așadar!
>
> Odinioară, a huli împotriva lui Dumnezeu era cea mai gravă blasfemie, dar Dumnezeu a murit și, odată cu el, și blasfemiatorii lui. Acum, crima cea mai oribilă e să hulești împotriva pământului și să acorzi mai multă prețuire măruntaielor insondabilului decât sensului pământului."

În aceste câteva rânduri, Nietzsche definește magistral programul care, în secolul XX, va deveni al filozofiilor de inspirație „materialistă”, adică al tuturor curentelor care refuză categoric „idealismul”, înțeles ca filozofie care afirmă idealuri superioare realității vieții și dorinței de putere. După cum vezi, blasfemia își schimbă sensul: în secolul al XVII-lea, și chiar în al XVIII-lea, cel care se declara ateu în mod public putea fi închis sau chiar condamnat la moarte. După Nietzsche, regula ar trebui să fie inversă: blasfemia nu mai înseamnă să afirmi că Dumnezeu e mort, ci, dimpotrivă, să te lași pradă stupidităților metafizice și religioase care susțin că există un „dincolo”, sau idealuri superioare, fie ele și nereligioase, precum socialismul și comunismul, în numele cărora „lumea trebuie transformată”.

Nietzsche explică limpede acest lucru într-un fragment datând din anul 1881, în care se amuză, în trecere, parodiindu-l pe Kant:

„Dacă în tot ce vrei să faci, începi prin a te întreba: «Oare sigur vreau să fac asta de un număr infinit de ori? », vei avea cel mai solid centru de greutate... Iată învățătura doctrinei mele: «Trăiește în așa fel încât *să-ți dorești* să retrăiești — asta e datoria — căci oricum vei retrăi. Cel care-și găsește bucuria supremă în strădanie, să se străduiască! Cel care iubește odihna mai presus de orice, să se odihnească! Cel căruia-i place mai mult decât orice să se supună, să asculte și să-i urmeze pe alții, să asculte de ei! Dar *să știe bine ce anume preferă* și să nu dea înapoi de la *niciun mijloc*. E vorba aici despre *eternitate!*» Doctrina asta e blândă cu cei care nu cred în ea. Nu conține nici vreun infern, nici amenințări. Cel care nu crede în ea nu va simți în el însuși decât o viață *trecătoare*."[1]

Aici, doctrina eternei reîntoarceri apare cu toată claritatea.

Ea nu este nici o descriere a cursului lumii, nici o „întoarcere la antici", așa cum s-a crezut în mod stupid, și cu atât mai puțin o prevestire. De fapt, nu e nimic altceva decât un criteriu de evaluare, un principiu de selectare a acelor momente ale vieții noastre care merită să fie trăite dintre cele care nu merită acest lucru. Cu

---

[1] *Voința de putere*, Bianquis, IV, 2442–2444. În același sens, a se vedea și *Știința voioasă*, IV, § 341, ca și celebrele pasaje din *Așa grăit-a Zarathustra*, unde Nietzsche își comentează formula conform căreia „orice bucurie dorește eternitatea”.

ajutorul acestui criteriu, ne putem conduce existența în așa fel încât să evităm falsele aparențe și jumătățile de măsură, micile lașități care ne fac, după cum spune Nietzsche, să vrem câte ceva „doar o singură dată”, ca o concesie, să ne mulțumim cu câte o excepție ușor obținută, pe care nici n-o dorim cu adevărat.

Dimpotrivă, Nietzsche ne îndeamnă să trăim în așa fel încât regretele și remușcările să nu mai apară, să nu mai aibă rost. Asta înseamnă viața adevărată. Într-adevăr, cine ar putea dori realmente ca toate clipele mediocre, toate frământările, culpabilitățile inutile, slăbiciunile de nemărturisit, minciunile, lașitățile, micile aranjamente cu tine însuți, să revină mereu? În același timp însă, cu câte clipe din viață am rămâne dacă am aplica cinstit și strict criteriul eternei reîntoarceri? Cu câteva momente de bucurie, de dragoste, de luciditate, de seninătate…

Poate vei obiecta că toate astea sunt foarte interesante, eventual utile și adevărate, dar n-au nicio legătură cu vreo religie, chiar una complet nouă, nici cu o doctrină a mântuirii. Într-adevăr, pot să cuget la momentele vieții mele folosind criteriul eternei reîntoarceri, de ce nu? Dar cum mă poate scăpa acest lucru de temerile despre care vorbeam la începutul cărții? Care e legătura cu „finitudinea umană", cu spaimele pe care le produce ea și pe care pretind că le vindecă doctrinele mântuirii?

Un răspuns poate fi noțiunea de eternitate. Căci de eternitate e vorba aici, chiar în absența lui Dumnezeu; pentru a ajunge la ea, trebuie, așa cum afirmă Nietzsche în mod cu totul surprinzător — aproape creștin —, *să ai credință și să cultivi iubirea*:

„O! Cum să nu ard de dorința eternității, de dorința
pentru inelul inelelor, inelul nupțial al Reîntorcerii? N-am
întâlnit încă niciodată o femeie de la care să vreau să am
copii, ci doar pe această femeie pe care o iubesc, fiindcă te
iubesc, o, eternitate! Căci te iubesc, o, eternitate!"[1]

Sunt de acord că aceste formulări poetice nu prea ușurează lectura.

Totuși, dacă vrei să le înțelegi și să pricepi modul în care Nietzsche reface legătura cu doctrinele mântuirii, trebuie să observi că ajunge și el la acea intuiție profundă a înțelepciunii antice: o *viață bună reușește să trăiască clipa fără referință la trecut sau la viitor, fără condamnare sau excludere, luând lucrurile ușor, cu sentimentul deplin că nu există nicio diferență reală* *între prezent și eternitate.*

Doctrina lui amor fati *(dragostea de clipa prezentă):*

evitarea poverii trecutului și promisiunilor viitorului

Când ne-am ocupat de înțelepciunea stoicilor, am văzut că această temă era esențială la antici, dar și la budiști. Nietzsche o regăsește prin mijloace proprii, urmându-și cursul gândirii, așa cum reiese din acest magistral pasaj din *Ecce Homo:*

> „Formula mea pentru ceea ce e măreț în om este *amor fati*: să nu dorești nimic altceva decât ceea ce există, nici înaintea ta, nici în urma ta, nici în vecii vecilor. Nu să te mulțumești să suporți inevitabilul, și cu atât mai puțin să te prefaci că nu-l cunoști — orice idealism nu e decât un mod de a te minți în legătură cu inevitabilul — ci *să-l iubești*."[2]

Să nu dorești nimic altceva decât ceea ce există! Formula ar putea fi semnată de Epictet și de Marcus Aurelius — chiar de către cei a căror cosmologie a ironizat-o el întotdeauna. Și totuși, Nietzsche insistă puternic asupra ei, ca în acest fragment din *Voința de putere*:

„O filozofie *experimentală*, ca aceea pe care o trăiesc, începe prin a suprima, cu rol experimental, până și posibilitatea pesimismului absolut... Ea urmărește mai degrabă să ajungă la extrema opusă, la o *afirmare dionisiacă* a universului așa cum este, fără vreo posibilitate de sustragere, de excepție sau de alegere. Ea vrea ciclul etern: aceleași lucruri, aceeași logică sau aceeași lipsă de logică a înlănțuirilor. Starea cea mai înaltă la care poate ajunge un filozof: formula mea pentru ea este *amor fati*. Asta implică să concepi aspectele până atunci negate, ale existenței ca fiind nu numai *necesare*, ci chiar de dorit..."

---

[1] *Așa grăit-a Zarathustra*, III, „Cele șapte peceți".

[2] *Ecce homo*, „De ce sunt atât de înțelept".

Să speri ceva mai puțin, să regreți ceva mai puțin, să iubești un pic mai mult. Să nu rămâi niciun moment în dimensiunile nereale ale timpului, în trecut și în viitor, ci să încerci să te situezi cât mai mult în prezent, să-i spui „da" cu iubire (printr-o „afirmație dionisiacă", spune Nietzsche, referindu-se la Dionysos, zeul grec al vinului, al serbărilor și al bucuriei, cel care iubește viața prin excelență).

De ce nu?

Dar poate că o să mai ai o obiecție.

Poți admite, la limită, că prezentul și eternitatea se aseamănă, odată ce nu mai sunt, niciunul nici cealaltă, „relativizați" și împuținați de grija trecutului sau a viitorului. Poți înțelege, împreună cu stoicii și budiștii, că cel care reușește să trăiască în prezent poate găsi într-o asemenea atitudine mijlocul de a scăpa de spaima morții. Să zicem. Totuși, rămâne o contradicție tulburătoare între cele două mesaje ale lui

Nietzsche: pe de o parte, în doctrina eternei reîntoarceri, el ne cere să *alegem* ceea ce vrem să trăim și să retrăim conform criteriului repetării eterne a aceluiași lucru; pe de altă parte, ne recomandă să iubim întregul real, oricare ar fi el, fără a lăsa nimic în afară, și mai ales să nu dorim altceva decât ceea ce este și să nu încercăm să alegem sau să triem în sânul realului! Criteriul eternei reîntoarceri ne îndemna la *selecția* singurelor clipe a căror nesfârșită repetare am putea-o dori, și iată că doctrina lui *amor fati*, care spune „da" destinului, nu trebuie să facă nicio excepție, ci să cuprindă totul într-o aceeași iubire a realului. Cum se pot împăca cele două teze?

Admițând, fără îndoială, în măsura în care e posibil, că această iubire pentru destin nu e valabilă decât după aplicarea selecției foarte exigente a eternei reîntoarceri: dacă am trăi conform acestui criteriu de eternitate, dacă ne-am afla, în sfârșit, sub semnul marelui stil, la cea mai înaltă intensitate, totul ni s-ar părea bun. Loviturile soartei n-ar mai exista, nici momentele fericite. Am putea, în sfârșit, trăi realul întreg ca și cum ar fi, în fiecare moment, eternitatea însăși, și asta dintr-un motiv pe care stoicii și budiștii îl înțeleseseră de mult: dacă totul este necesar, dacă înțelegem că realul se reduce în fapt la prezent, trecutul și viitorul își pierd capacitatea nesfârșită de a ne culpabiliza, de a ne convinge că am fi putut, și, deci, ar fi trebuit, să procedăm *altfel*. Am scăpa astfel de remușcări, de nostalgie, de regrete, dar și de îndoielile și de ezitările în fața viitorului, care ne conduc la sfâșiere interioară, la contradicția cu propriul eu, deci la victoria reacției, care face ca forțele noastre vitale să se înfrunte reciproc.

Inocența devenirii sau înfrângerea spaimei de moarte

Așadar, doctrina eternei reîntoarceri constituie un fel de ecou al lui *amor fati*, care culminează cu idealul unei deculpabilizări totale. Căci, după cum am văzut, culpabilitatea este culmea reactivului, sentimentul esențial care rezultă din sfâșierea interioară, din conflictul eului cu sine. Doar înțeleptul, cel care practică totodată marele stil și urmează principiile eternei reîntoarceri, va putea ajunge la adevărata seninătate. Aceasta din urmă reprezintă ceea ce Nietzsche numește „inocența devenirii":

> „De cât timp m-am străduit să-mi dovedesc mie însumi *inocența* totală a devenirii![...] Și-asta pentru care motiv? Nu era oare pentru a obține sentimentul completei mele iresponsabilități, pentru a scăpa de orice laudă și de orice dezaprobare...?."[1]

Numai așa putem fi mântuiți. De ce anume? De teamă. În ce fel? Prin seninătate. De aceea, pur și simplu,

> „dorim să-i redăm devenirii inocența ei: nicio ființă nu poate fi făcută răspunzătoare de faptul că o anumită persoană există, că are o calitate sau alta, că s-a născut în anumite circumstanțe, într-un anumit mediu. *E o mare consolare faptul că nu există o asemenea ființă* (sublinierea lui Nietzsche). . . Nu există nici loc, nici scop, nici sens cărora să le putem reproșa ființa noastră și modul nostru de a fi... Și,

încă o dată, este o mare consolare, în asta constă inocența a tot ceea ce există."[2]

---

[1] Traducere Branquis, III, § 382.

[2] *Ibid.*, § 458.

Desigur că, spre deosebire de stoici, Nietzsche nu crede că lumea e armonioasă și rațională. Transcendența *cosmosului* este desființată. Dar ca și ei, el ne îndeamnă să trăim clipa[1], să ne mântuim singuri iubind tot ceea ce există, să nu mai facem deosebire între evenimentele fericite și nefericite, să ne eliberăm, mai ales, de sfâșierea pe care o proastă înțelegere a timpului o trezește în noi: remușcări legate de o privire nehotărâtă asupra trecutului („ar fi trebuit să acționez altfel. . ."), ezitare în fața viitorului („oare n-ar trebui să fac o altă alegere?"). Numai eliberându-ne de insidiosul chip dublu al forțelor reactive (căci orice sfâșiere este reactivă), eliberându-ne de povara trecutului și a viitorului, putem ajunge la seninătate și la eternitate, aici și acum, *pentru că nu mai există nimic altceva*, pentru că nu ne mai putem referi la „posibilități" care ar putea relativiza existența prezentă și infiltra în noi otrava îndoielii, a remușcării sau a speranței.

CRITICI ȘI INTERPRETĂRI ALE OPEREI LUI NIETZSCHE

Cred că ți-am prezentat gândirea lui Nietzsche în lumina cea mai favorabilă, fără a căuta să o critic — așa cum am procedat, de altfel, și cu celelalte mari filozofii pe care le-am abordat împreună.

Într-adevăr, sunt convins, pe de-o parte, că trebuie să înțelegi înainte de a face obiecții, deși asta consumă timp, uneori timp îndelungat, iar pe de altă parte, sunt convins că trebuie să înveți să gândești datorită altora și împreună cu ei, înainte de a reuși, pe cât posibil, să

---

[1] Aici, este continuatorul epicurienilor.

gândești singur. De aceea, nu-mi place să denigrez un mare filozof — chiar dacă, uneori, asta mă face să trec sub tăcere obiecții care-mi vin inevitabil în minte.

Totuși, acum nu pot să-ți mai ascund una dintre ele — ar mai fi și altele —, care te va lămuri de ce, în ciuda interesului manifestat pentru opera lui Nietzsche, n-am putut deveni nietzscheean.

Obiecția mea se referă la doctrina lui *amor fati*, care se regăsește, așa cum ai văzut, în mai multe tradiții filo- zofice, mai ales la stoici și la budiști, dar și în materialismul contemporan despre care vom vorbi în capitolul următor.

De fapt, noțiunea de *amor fati* se bazează pe următorul principiu: să regreți mai puțin, să speri mai puțin, să iubești puțin mai mult realul, așa cum e el, iar dacă se poate, să-l iubești în întregul său! Înțeleg perfect câtă seninătate, ce consolare poți găsi în ea, în ce măsură inocența devenirii te reconfortează, așa cum bine o spune Nietzsche. Desigur că acest lucru nu e valabil decât pentru aspectele cele mai neplăcute ale realului: a ne îndemna să-l iubim atunci când e plăcut n-ar avea niciun sens, căci asta se înțelege de la sine. Înțeleptul trebuie să ajungă la performanța de a aprecia tot ceea ce i se întâmplă, căci altfel n-ar mai fi înțelept, ci, ca toată lumea, s-ar bucura de ceea ce e plăcut și s-ar întrista de cele neplăcute!

Or, aici se încurcă lucrurile: dacă trebuie să spui „da" la tot, dacă nu trebuie să alegi ceva și să refuzi altceva, ci să-ți asumi totul, cum să eviți ceea ce filozoful contemporan Clément Rosset, un discipol al lui Nietzsche, numea atât de corect „argumentul călăului"?

Acest argument se enunță cam așa: de când lumea, există pe Pământ călăi, torționari. Evident, ei fac parte din real. Ca urmare, doctrina lui *amor fati*, care ne îndeamnă să iubim realul așa cum este, ne îndeamnă să-i iubim și pe torționari!

Rosset consideră această obiecție banală și cu totul neimportantă. În privința primului punct, are dreptate, argumentul e, într-adevăr, banal. Dar cel de-al doilea? O afirmație poate fi banală, dar cât se poate de adevărată. Cred că așa este în acest caz.

Un alt filozof contemporan, Theodor Adorno, se întreba dacă, după Auschwitz și genocidul hitlerist împotriva evreilor, mai poți îndemna oamenii să iubească *lumea așa cum este*, răspunzându-i cu un „da" fără rezerve sau excepție. Mai e posibil așa ceva? Și Epictet recunoștea că n-a întâlnit niciodată nici măcar un singur înțelept stoic în stare să iubească lumea în orice împrejurări și care să nu aibă niciodată regrete sau speranțe. Oare ar trebui să considerăm această slăbiciune drept o nebunie trecătoare, drept o lipsă de înțelepciune, sau mai degrabă drept un semn că teoria se clatină, că *amor fati* nu e doar cu neputință, ci devine uneori de-a dreptul imoral? Dacă trebuie să acceptăm tot ceea ce există așa cum este, în toată dimensiunea sa tragică de nonsens absolut, cum să evităm acuzația de complicitate, chiar de colaborare cu răul?

Dar e vorba de mai mult decât atât, de

mult mai mult. Dacă iubirea pentru lume așa cum este nu se poate *practica cu adevărat*, nici de către stoici, nici de către budiști, nici de către Nietzsche, nu cumva ea capătă în mod irezistibil forma detestată de *nou ideal și, prin chiar acest fapt, de nou aspect al nihilismului*? După părerea mea, acesta e argumentul cel mai puternic împotriva lungii tradiții care merge de la înțelepciunea cea mai veche a Orientului și a Occidentului până la materialismul contemporan: la ce bun să pretinzi că ai terminat cu „idealismul", cu toate idealurile și toți „idolii", dacă acest superb program filozofic rămâne, el însuși... un ideal? La ce bun să-ți bați joc de toate chipurile transcendenței și să recurgi la înțelepciunea care iubește realul așa cum este, dacă această iubire rămâne și ea total transcendentă, un obiectiv absolut de neatins, ori de câte ori circumstanțele vieții sunt dificile?

Oricât de justificate ar fi aceste întrebări, totuși ele nu ne pot face să subestimăm importanța istorică a răspunsului nietzscheean la cele trei mari întrebări ale oricărei filozofii. Genealogia ca nouă teorie, marele stil ca morală inedită și inocența devenirii ca doctrină a mântuirii fără Dumnezeu sau ideal formează un tot coerent, care-ți poate da mult de gândit. Căutând să deconstruiască însăși noțiunea de ideal, gândirea lui Nietzsche a deschis drumul marilor curente materialiste din secolul XX, acelor concepții despre imanența absolută a ființei în lume, care, deși au aceleași defecte ca și modelul de la care au pornit, au constituit totuși o lungă și fecundă posteritate a sa.

În chip de concluzie, aș mai dori să-ți spun că opera lui Nietzsche a făcut obiectul a trei interpretări (mă refer, desigur, la cele care merită menționate și care se bazează pe o lectură serioasă).

S-a văzut în ea o formă radicală de antiumanism, o deconstrucție fără precedent a idealurilor filozofiei ilu-ministe. Într-adevăr, e limpede că progresul, democrația, drepturile omului, republica, socialismul etc., toți acești idoli, ca și alții, au fost măturați de Nietzsche, astfel încât, nu întâmplător, când Hitler l-a întâlnit pe Mussolini, i-a oferit acestuia o frumoasă ediție a operelor complete ale lui Nietzsche... Tot neîntâmplător, într-un alt stil, care se apropie mult de primul, în privința urii față de democrație și umanism, ele au servit drept model stângismului cultural din anii '60.

Cu totul invers, Nietzsche poate fi văzut ca un continuator paradoxal al Iluminismului, un moștenitor al lui Voltaire și al moraliștilor francezi din secolul al XVIII-lea, ceea ce nu e deloc absurd. Căci, în multe privințe, el a continuat lucrarea începută de ei prin critica religiei, a tradiției, a Vechiului Regim, scoțând în evidență interesele de nemărturisit și ipocrizia din spatele marilor idealuri afișate.

În sfârșit, Nietzsche mai poate fi considerat drept cel care a însoțit nașterea unei lumi noi, în care noțiunile de sens și de ideal au dispărut în favoarea logicii unice a voinței de putere. Este interpretarea pe care i-a dat-o Heidegger, așa cum vom vedea în capitolul următor; el a văzut în Nietzsche „gânditorul tehnicii", primul filozof care a distrus integral și fără niciun rest noțiunea de „finalitate", ideea că trebuie căutat un sens pentru existența umană, că sunt niște obiective de urmărit, niște scopuri de realizat. Într-adevăr, odată cu marele stil, singurul criteriu de definire a unei vieți bune care ne mai rămâne este cel al intensității, al forței de dragul forței, în defavoarea tuturor idealurilor superioare.

Dar asta nu înseamnă oare că, odată savurată fericirea de a deconstrui, lași lumea contemporană pradă cinismului pur, legilor oarbe ale pieței și ale competiției globalizate?

Așa cum vei vedea, această întrebare merită măcar să fie rostită.

6

DUPĂ DECONSTRUCȚIE

FILOZOFIA CONTEMPORANĂ

Mai întâi: de ce trebuie mers mai departe? În fond, de ce să nu rămânem la Nietzsche și la luciditatea sa corozivă? De ce să nu ne mulțumim, ca atâția alții, să-i dezvoltăm programul, să umplem căsuțele rămase goale și să brodăm pe temele pe care ni le-a lăsat el? Iar dacă nu ne place, dacă ni se pare că gândirea lui se apropie cam mult de cinism și de ideologiile fascisteroșii sau brune —, de ce să nu ne întoarcem înapoi, la drepturile omului, la republică, la Iluminism?

O istoriei a filozofiei, oricât de simplificată ar fi ea, nu poate eluda aceste întrebări. Fiindcă a gândi trecerea de la o epocă la alta, de la o viziune asupra lumii la alta, face deja parte din filozofia însăși.

Îți voi răspunde foarte simplu așa: demolarea ido- lilor metafizicii a dezvăluit prea multe lucruri ca să mai putem să nu ținem cont de ele. Nu mi se pare nici posibil și nici de dorit să ne întoarcem înapoi. „Întoarcerea" nu are niciun rost: dacă pozițiile anterioare ar fi fost suficient de fiabile și de convingătoare, ele n-ar fi fost supuse rigorilor criticii și nu și-ar fi pierdut actualitatea. Dorința de a reinstaura paradisuri pierdute dă dovadă întotdeauna de lipsa simțului istoric. Poți reintroduce uniformele la școală, tablele, călimările de porțelan și tocurile de scris, poți reveni la Iluminism sau la ideile republicane, dar toate astea nu sunt decât o atitudine, o punere în scenă personală care ignoră timpul scurs, ca și cum acesta ar fi fost vid, nul și neavenit — ceea ce nu este câtuși de puțin adevărat. Problemele pe care le au de rezolvat democrațiile azi nu mai sunt cele din secolul al XVIII-lea: comunitarismul nu mai e același, aspirațiile s-au schimbat, la fel raporturile noastre cu autoritățile și modul nostru de a consuma, și-au făcut apariția drepturi și actori politici noi (minoritățile etnice, femeile, tinerii. . .) și nu folosește la nimic să-ți acoperi fața, prefăcându-te că nu le vezi.

La fel se întâmplă și cu istoria filozofiei. Fie că vrem, fie că nu, Nietzsche pune întrebări pe care nu le putem înlătura. După el, nu mai putem gândi ca înainte, ca și cum nu s-ar fi întâmplat nimic, ca și cum faimoșii săi „idoli" ar fi încă în picioare. Fiindcă, pur și simplu, nu este așa. S-a petrecut o zguduire, de altfel nu doar odată cu Nietzsche, ci cu tot postmodernismul: au existat avangardele, așa că nu mai putem scrie, picta sau cânta exact ca înainte. Poeții nu mai descriu lumina lunii și apusurile de soare. A avut loc o dezvrăjire a lumii, însoțită de noi forme de luciditate și de libertate. Cine ar dori cu adevărat să se întoarcă la epoca *Mizerabililor* lui Victor Hugo, pe vremea când femeile nu aveau drept de vot, muncitorii n-aveau concediu, iar copiii lucrau câte douăsprezece ore pe zi sau pe vremea când Africa și Asia erau colonizate cu mare elan? Desigur că nimeni, de aceea nostalgia paradisului pierdut nu poate fi decât o pauză, exprimarea unei dorințe vagi, și nu o voință reală.

Și atunci, unde ne aflăm? Încă o dată, dacă Nietzsche e atât de „imposibil de ocolit", de ce nu rămânem la el, mulțumindu-ne, precum numeroșii săi discipoli, de exemplu Michel Foucault sau Gilles Deleuze, să continuăm opera maestrului?

E o soluție posibilă, iar azi ne aflăm în mijlocul unei alternative ce s-ar putea rezuma așa: continuarea căii deschise de întemeietorii deconstrucției sau reluarea căutării.

Prima posibilitate a filozofiei contemporane: continuarea căii deconstrucției deschise de Nietzsche, Marx și Freud

Desigur că opera lui Nietzsche, sau, mai general, opera de *deconstrucție* poate fi continuată, chiar și pe alte căi. Spun „mai general" fiindcă, deși îl consider pe Nietzsche cel mai mare, el nu e singurul „genealog", singurul „deconstructor", singurul care a dărâmat idolii. Au mai fost și Marx, și Freud, iar în secolul XX, cei trei au avut câteva mii de „copii", dacă pot spune așa. Fără să uităm că acestor filozofi ai „bănuielii" li s-a adăugat marele curent al științelor umaniste care, în esență, au continuat opera de deconstrucție a marilor materialiști.

Astfel, o mare parte a sociologiei demonstrează că indivizii care se cred autonomi și liberi sunt de fapt complet determinați în privința opțiunilor lor etice, politice, culturale, estetice și chiar vestimentare de „obiceiurile de clasă" — adică, lăsând la o parte jargonul, de mediul familial și social în care s-au născut. Și științele exacte au intrat în joc, începând cu biologia, care poate servi la demonstrarea, în stil nitzscheean, a faptului că faimoșii noștri „idoli" sunt doar produsul funcționării pur materiale a creierului nostru, ori un simplu efect al necesității adaptării speciei umane la istoria mediului ei. Astfel, preferința noastră pentru democrație și drepturile omului s-ar explica, în ultimă instanță, nu printr-o alegere intelectuală sublimă și dezinteresată, ci prin faptul că, pentru supraviețuirea speciei, avem un mai mare interes pentru cooperare și armonie decât pentru conflicte și războaie.

În felul acesta, sunt nenumărate modalitățile de a continua să gândim în stilul filozofiei inaugurate de Nietzsche. Este ceea ce a făcut, în esență, filozofia contemporană.

Desigur că ea nu este unitară. Dimpotrivă, e bogată și diversă și nu poate fi redusă la deconstrucție. De exemplu, există un curent de gândire originar din Statele Unite și Marea Britanie numit „filozofie analitică"; el e interesat, în primul rând, de modul de funcționare a științelor, pe care unii îl consideră cel mai important, deși în Franța se vorbește puțin despre asta. În cu totul altă direcție, filozofi precum Jürgen Habermas, Karl Otto Appel, Karl Popper sau John Rawls au încercat, fiecare în felul său, să continue opera lui Nietzsche, modificând-o și aplicând-o la problemele timpului prezent — de exemplu, chestiunea societății juste, a principiilor etice care trebuie să ghideze discuțiile dintre ființe egale și libere, chestiunea naturii științei și a legăturii ei cu ideea de democrație.

Dar, cel puțin în Franța, și în mare parte în Statele Unite, până de curând a precumpănit deconstrucția în defavoarea celorlalte curente de gândire. Așa cum am spus, „filozofii bănuielii”, Marx, Nietzsche și Freud au avut numeroși discipoli. Numele lui Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida și alții de care n-ai auzit încă fac parte din această constelație, deși în modalități diferite. Fiecare dintre ei a încercat să dezvăluie logica ascunsă, inconștientă, din spatele credinței noastre în idoli, care ne determină fără să știm și fără să vrem. Marx s-a referit la economie și relațiile sociale, Freud la limbaj și la impulsurile ascunse în inconștientul nostru, Nietzsche la nihilism și la victoria forțelor reactive, sub toate formele ei…

Totuși, nu ni se poate interzice să punem și noi sub semnul întrebării procesul interminabil intentat, în numele lucidității și al spiritului critic, idolilor „umanismului". Încotro ne conduce acesta? Cărui scop servește? Și de unde vine? (Fiindcă întrebarea aceasta e inventată de genealogie, nimic nu ne poate împiedica să i-o întoarcem...). Căci, sub aparențele avangardiste și îndrăznețe ale deconstrucției, sub pretextul de a elabora o „contracultură" care să dărâme idolii „îmburghezi", riscăm să triumfe, în mod paradoxal, sacralizarea absolută a realului așa cum este. Fapt destul de logic, de altfel: odată descalificați „idolii", odată ce nu acceptăm drept orizont unic pentru gândire decât „filozofia ciocanului", sfârșim, așa cum s-a întâmplat și cu Nietzsche și cu al său *amor fati*, prin a ne prosterna în fața realului cu toate ale lui.

Și atunci, cum poate fi evitat destinul foștilor militanți ai revoluției din 1968, reconvertiți la *business*, deveniți „cinici" în sensul cel mai trivial al termenului, lipsiți de iluzii și de altă ambiție decât aceea a unei eficiente adaptări la real? Iar în asemenea condiții, chiar este necesar ca, în numele unei lucidități tot mai problematice, să ne resemnăm și să renunțăm la Rațiune, la Libertate, la Progres, la Umanitate? Chiar nu mai există nimic în aceste cuvinte, odinioară încărcate de lumină și speranță, care să poată scăpa rigorii deconstrucției, care să-i poată supraviețui?

Dacă deconstrucția se transformă în cinism,
dacă această critică a „idolilor" sacralizează lumea
așa cum este, cum ajungem dincolo de ele?

După părerea mea, aceasta e întrebarea care îi des- chide filozofiei contemporane o altă cale decât prelungirea la nesfârșit a „deconstructivismului". Nu calea întoarcerii la Iluminism, la rațiune, la republică și la umanism, am văzut de ce asta n-ar avea niciun sens, ci o încercare de regândire proaspătă; nu „ca înainte", *ci dimpotrivă, după și în lumina deconstrucției care a avut loc.*

Dacă nu procedăm așa, riscăm ca supunerea față de realul așa cum este să aibă câștig de cauză. Asta ar însemna ca deconstrucția, care dorea să elibereze spiritele, să se transforme, fără voie, desigur, în contrariul ei: o nouă aservire, mai mult deziluzionată decât lucidă, față de realitatea dură a universului globalizării în care ne scăldăm. Căci nu putem juca la nesfârșit un dublu rol: să pledăm împreună cu Nietzsche pentru *amor fati*, pentru iubirea față de prezent așa cum este și pentru fericitul deces al tuturor „idealurilor superioare", dar să vărsăm lacrimi de crocodil pentru dispariția utopiilor și duritatea capitalismului triumfător!

Ca să-mi dau seama pe deplin de acest lucru, a trebuit să descopăr gândirea celui pe care îl consider cel mai important filozof contemporan, Heidegger. Și el a fost unul dintre întemeietorii deconstrucției. Totuși, gândirea sa nu este materialism — adică o filozofie ostilă ideii înseși de transcendență, o „genealogie" preocupată să dovedească faptul că absolut toate ideile sunt produse de interese nemărturisite și de nemărturisit.

După părerea mea, el e primul care a știut să dea lumii de azi — pe care o numește „lumea tehnicii" — o interpretare care ne permite să înțelegem de ce nu putem rămâne la atitudinea lui Nietzsche, cel puțin dacă nu vrem să devenim complici ai realității care capătă astăzi forma globalizării capitaliste. Fiindcă aceasta, în ciuda aspectelor ei extraordinar de pozitive — printre altele, deschiderea față de ceilalți și formidabila creștere a bogăției pe care o permite —, are și efecte devastatoare asupra gândirii, asupra politicii și asupra vieții oamenilor.

Din acest motiv, pentru a putea explora spațiul filozofiei contemporane, aș vrea să încep cu expunerea aspectului fundamental al gândirii lui Heidegger.

În primul rând fiindcă, așa cum îți vei da seama, e o idee genială, care luminează puternic, chiar incompara- bil, momentul prezent. Apoi, fiindcă ea îți permite, ca nicio alta, nu doar să înțelegi peisajul economic, cultural și politic din jurul nostru, ci să-ți dai seama de ce continuarea deconstrucției nitzscheene nu mai poate conduce decât la o sacralizare nerușinată a unor realități mult prea triviale și prea puțin sacre, a unui univers liberal fără sens, ca să spunem tot adevărul.

Astăzi sunt mulți cei care spun asta, de exemplu ecologiștii și cei care-și zic „altermondialiști". Dar originalitatea lui Heidegger și a criticii sale față de lumea tehnicii constă în faptul că ea nu se reduce la critica obișnuită a capitalismului și a liberalismului. Într-ade- văr, de obicei, acestora li se reproșează, la grămadă, că fac să crească inegalitatea, că distrug culturile și identitățile regionale, că reduc în mod ireversibil diversitatea biologică, a speciilor, că îi îmbogățesc pe bogați și-i sărăcesc pe cei săraci... De fapt, toate astea sunt nu numai destul de contestabile, dar le scapă esența. De exemplu, nu e adevărat că în lume crește sărăcia, chiar dacă inegalitatea se adâncește, nu e adevărat că țărilor bogate puțin le pasă de mediu. Dimpotrivă, ele sunt mult mai preocupate de acest aspect decât țările sărace, pentru care necesitatea dezvoltării trece înaintea preocupărilor ecologice; de asemenea, opinia publică din țările bogate e îngrijorată cu adevărat de păstrarea diferitelor identități și culturi.

Se poate discuta mult despre acest subiect.

În schimb, e cert că Heidegger ne ajută să înțelegem faptul că globalizarea liberală e pe cale să trădeze una dintre promisiunile fundamentale ale democrației: aceea conform căreia putem să ne construim istoria în mod colectiv, sau cel puțin să participăm la ea, putem să ne spunem cuvântul în legătură cu propriul nostru destin, pentru a-l putea orienta spre un optim. Or, universul în care intrăm, nu doar că ne scapă total, ci chiar se dovedește lipsit de sens, în dublul înțeles al cuvântului, de semnificație și de direcție.

Ai constatat și tu că, în fiecare an, telefonul mobil, computerul, jocurile, toate se schimbă: se înmulțesc funcțiile, se măresc ecranele, care devin mai bogate în culori, se îmbunătățesc conexiunile la internet etc. O marcă ce nu participă la această mișcare se sinucide. E absolut obligată s-o facă, fie că-i convine, fie că nu, fie că asta are sau nu un sens. Nu e o chestiune de gust, o alegere între diferite posibilități, ci un imperativ absolut, o necesitate indiscutabilă pentru cine vrea să supraviețuiască. In sensul acesta, s-ar putea spune că în competiția mondială care provoacă azi la concurență permanentă toate activitățile umane, istoria se mișcă în afara voinței oamenilor. Ea devine un fel de fatalitate și, mai mult decât atât, nimic nu ne indică cu siguranță că se îndreaptă spre mai bine: cine poate crede în mod serios că vom fi mai liberi și mai fericiți fiindcă anul viitor MP3-urile vor fi pe jumătate cât acum, iar memoria lor se va dubla? Idolii au murit, așa cum dorea Nietzsche:

într-adevăr, mersul lumii nu mai e animat de niciun ideal, ci numai de necesitatea absolută de a ne mișca de dragul mișcării.

Iată o metaforă banală, dar grăitoare: așa cum bicicleta trebuie să avanseze ca să nu se răstoarne, sau sfârleaza să se rotească în jurul axei sale ca să nu cadă, și noi trebuie să „progresăm" permanent, dar acest progres mecanic impus de lupta pentru supraviețuire nu se mai află cuprins într-un proiect mai vast, integrat unui scop înalt. Transcendența marilor idealuri umaniste de care-și bătea joc Nietzsche a dispărut cu totul — *astfel că, într-un fel, capitalismul globalizat îi îndeplinește perfect programul, așa cum spune Heidegger.*

Problema capitalismului globalizat nu e atât ceea ce cred în mod eronat ecologiștii și altermondialiștii, faptul că îi sărăcește pe săraci pentru a-i îmbogăți pe bogați (ceea ce e destul de contestabil), ci acela că *ne deposedează de orice influență asupra istoriei, pe* *care o lipsește de orice scop vizibil.* Deposedarea și nonsensul sunt cei doi termeni care îl caracterizează cel mai bine — trăsături care, după părerea lui Heidegger, reprezintă perfect filozofia lui Nietzsche, adică gândirea care a avut drept program eradicarea tuturor idealurilor și a logicii sensului.

După cum vezi, prin amploarea ei, această analiză merită atenția noastră. Nu e ceva imposibil, dacă facem abstracție de jargonul pe cât de inutil, pe atât de greu de înțeles, în care unii traducători consideră că trebuie să înfățișeze gândirea lui Heidegger.

Instaurarea „lumii tehnicii" conform gândirii lui Heidegger: chestiunea sensului bate în retragere

Într-un mic eseu intitulat *Depășirea metafizicii*, Heidegger arată că dominația tehnicii, care, după părerea lui, caracterizează universul contemporan, este rezultatul unui proces ce a luat avânt odată cu știința secolului al XVII-lea și s-a extins treptat la toate domeniile vieții democratice.

Voi expune aici principalele sale momente, folosind un limbaj simplu, destinat celui care încă nu l-a citit pe Heidegger. Totuși, te previn: nu vei găsi la el, sub această formă, ceea ce voi spune eu aici. Am adăugat multe exemple care nu sunt ale lui și am găsit un mod propriu de a prezenta gândirea tehnicistă. În orice caz, ideea inițială vine de la Heidegger și am considerat întotdeauna că trebuie dat Cezarului ce este al Cezarului. Într-adevăr, ceea ce contează aici nu este o anume formulare sau alta, ci ideea centrală ce poate fi extrasă din analiza heideggeriană, și anume că proiectul de a stăpâni natura și istoria, proiect ce a însoțit nașterea lumii moderne și a dat sens concepției democratice, se va transforma, în cele din urmă, exact în contrariul său. Democrația ne promitea că vom lua parte la construcția colectivă a unui univers mai drept și mai liber, iar astăzi am pierdut aproape orice control asupra mersului lumii. Este o supremă trădare a promisiunilor umaniste; ea ridică atâtea probleme, încât trebuie să reflectăm asupra ei cu toată profunzimea.

Așadar, să reluăm.

Primul moment al procesului menționat coincide cu apariția științei moderne, care a constituit o ruptură totală cu filozofia greacă. Ea a însemnat apariția unui proiect de dominare a Pământului, de stăpânire completă a lumii de către specia umană. După celebra formulă a lui Descartes, cunoașterea științifică va permite omului să devină, în sfârșit, „ca un stăpân și un posesor al naturii": „ca", deoarece încă nu este chiar cu totul asemănător lui Dumnezeu, creatorul său, ci doar aproape ca el. Aspirația la dominarea științifică a lumii de către specia umană capătă și ea o formă dublă.

Ea se exprimă mai întâi pe plan pur

„intelectual", teoretic: cel al cunoașterii lumii. Fizica modernă s-a înte- meiat în întregime pe postulatul conform căruia *în lume, nimic nu se întâmplă fără o rațiune*. Cu alte cuvinte, totul în lume trebuie să se poată explica rațional la un moment dat, orice eveniment are o cauză, o rațiune de a fi; rolul științei este de a le descoperi, astfel încât progresul ei se confundă cu eradicarea treptată a misterului pe care oamenii Evului Mediu îl considerau inerent naturii.

În spatele dominației cunoașterii se mai profilează și o alta. De data asta, e vorba de o dominație cu totul practică, ce nu mai ține de intelect, ci de voința oame- nilor. Într-adevăr, dacă natura nu mai e misterioasă, dacă nu mai e sacră, ci se reduce la o multitudine de obiecte pur materiale, total lipsite de sens sau de valoare prin ele însele, atunci nimic nu ne interzice s-o utilizăm așa cum ne taie capul, pentru a ne realiza scopurile. Ca să dau un exemplu, dacă un copac din pădure nu mai este — ca în toate basmele din copilărie — o ființă magică, ce se transformă noaptea în vrăjitoare sau într-o creatură monstruoasă, ci doar o bucată de lemn complet lipsită de suflet, atunci nimic nu ne oprește să-l transformăm într-o mobilă sau să-l punem pe foc pentru a ne încălzi. Intreaga natură își pierde farmecul. Ea devine un uriaș teren de joc, un fel de depozit gigantic, de unde oamenii pot lua tot ce vor, după dorință, fără nicio restricție, sau cel mult cu restricția impusă de necesitatea protejării viitorului, în cazul că țin seama de asta.

De fapt, în momentul nașterii științei moderne, nici nu ne aflam încă, propriu-zis, în ceea ce Heidegger numește „lumea tehnicii", adică într-un univers în care preocuparea pentru scopuri, pentru obiectivele supreme ale istoriei umane dispare cu totul, fiind înlocuită de unica grijă pentru mijloace. Într-adevăr, în cadrul raționalismului secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, la Descartes, la enciclopediștii francezi sau la Kant, proiectul stăpânirii științifice a universului mai avea încă o finalitate de emancipare. Înțeleg prin asta faptul că, în principiu, *el viza încă realizarea anumitor scopuri, a unor obiective considerate profitabile pentru umanitate*. Nu exista doar interesul pentru mijloacele care ne-ar fi îngăduit să dominăm lumea, ci și pentru obiectivele pe care această dominație ne-ar fi permis să le realizăm; din acest punct de vedere, acest interes nu era pur tehnic. Dacă prin cunoașterea științifică și prin voința oamenilor am fi dominat lumea teoretic și practic, nu am fi făcut-o doar de dragul dominației, din pură fascinație pentru propria noastră putere. Nu am fi stăpânit de dragul de a fi stăpâni, ci pentru a înțelege bine lumea *și pentru a ne putea servi de ea în scopul atingerii anumitor obiective superioare care, în final, se circumscriu celor două deziderate fundamentale: libertatea și fericirea*.

Așadar, știința modernă care se năștea nu se reducea încă doar la tehnică.

Despre diferența dintre știința modernă

și tehnica contemporană

În secolul Luminilor, proiectul științific se baza încă pe două crezuri, pe două convingeri care generau optimismul și credința în progres de care cele mai mari spirite erau însuflețite.

Prima convingere era că știința ne va permite să eliberăm spiritele, să *emancipăm* omenirea de lanțurile superstiției și de obscurantismul medieval. Rațiunea va ieși victorioasă din lupta împotriva religiei și, mai general, împotriva tuturor formelor de autoritate — fapt care a pregătit pe plan conceptual, așa cum am văzut în cazul lui Descartes, marea revoluție de la 1789.

A doua era că stăpânirea lumii ne va elibera de servitutea față de natură, ba chiar o va întoarce în folosul nostru. Îți amintești că am evocat uriașa tulburare provocată de cutremurul de la Lisabona din 1755, care ucisese mii de oameni în câteva ore. Atunci s-a declanșat între filozofi o dezbatere asupra

„răutății" naturii, care, hotărât lucru, n-are nimic în comun cu un *cosmos* armonios și bun. Pe vremea aceea, aproape toți credeau că știința ne va salva de tirania naturii. Datorită ei, va fi în sfârșit posibil să prevezi, deci să previi catastrofele pe care natura ni le trimite periodic. Apare astfel ideea modernă a fericirii dobândite prin știință, a bunăstării devenite posibile prin stăpânirea lumii.

Prin relația ei cu cele două scopuri supreme, libertatea și fericirea, care definesc esența progresului, dezvoltarea științelor apare ca vector al unui alt progres, cel al civilizației. Nu contează faptul că o asemenea viziune despre virtuțile rațiunii ne pare astăzi naivă. Important este că, în lumina ei, voința de stăpânire urmărește încă obiective care îi sunt *exterioare și superioare* și că, în acest sens, ea nu se reduce la o simplă rațiune instrumentală sau tehnică, ce nu vede decât mijloacele, fără a-i păsa de scopuri.

Așadar, pentru ca viziunea asupra lumii să devină total tehnicistă, e nevoie de încă un pas. Trebuie ca proiectul iluminiștilor să fie integrat în *sfera competiției, „înșurubat" în ea, ca să spunem așa, astfel încât motorul istoriei, principiul evoluției societății (ca în exemplul cu telefonul mobil) să nu mai fie legat de un proiect, de un ideal, ci să devină rezultatul unic al competiției în sine.*

Trecerea de la știință la tehnică: moartea marilor idealuri sau dispariția scopurilor în favoarea mijloacelor

În noua perspectivă a concurenței generalizate, pe care azi o numim „globalizare", noțiunea de progres își schimbă total semnificația: în loc să se inspire din idealurile transcendente, progresul, sau, mai exact, *mișcarea* societății, se va reduce treptat la un rezultat mecanic al liberei concurențe dintre diferitele ei componente.

Pentru orice întreprindere, laborator științific sau centru de cercetare, necesitatea de a se compara permanent cu ceilalți — ceea ce se numește destul de nepotrivit *benchmarking* —, de a crește productivitatea, de a dezvolta cunoștințele și mai ales aplicarea lor în industrie, în economie, pe scurt — în consum, a devenit un imperativ absolut vital. Economia modernă funcționează precum selecția naturală la Darwin: în cadrul competiției globale, o întreprindere care nu progre- sează în fiecare zi este destinată pieirii. Dar progresul acesta nu are alt scop decât pe sine însuși, nu urmărește nimic altceva decât rămânerea în cursă alături de ceilalți concurenți.

De aici, nemaipomenita și continua dezvoltare a tehnicii, legată de înflorirea economică și puternic finantată de aceasta din urmă. Dar mai există un rezultat: creșterea puterii oamenilor asupra lumii a devenit un proces complet automat, incontrolabil și chiar orb, deoarece depășește total voințele individuale conștiente. El este, pur și simplu, rezultatul inevitabil al competiției. *Prin aceasta, contrar Iluminismului și filozofiei secolului al XVIII-lea, care urmăreau emanciparea și fericirea oamenilor, tehnica este un proces fără scop, lipsit de orice obiectiv definit: la limită, nimeni nu știe unde ne va duce mersul lumii,* *fiindcă acesta e pur mecanic, produs de competiție și nu condus de voința conștientă a unor oameni reuniți în jurul unui proiect, în sânul unei societăți care, în secolul trecut, se mai putea numi încă* res publica, *republică, adică „afacere" sau „cauză comună", conform etimologiei.*

Iată deci esența: *în lumea tehnicii, adică astăzi în lumea întreagă — tehnica fiind un fenomen fără limite, planetar —, nu mai e vorba de dominarea naturii sau a societății pentru a fi mai liberi și mai fericiți, ci de a stăpâni de dragul stăpânirii, de a domina de dragul dominației. Pentru ce? Pentru nimic, tocmai; sau, mai degrabă, fiindcă e imposibil să faci altfel, dată fiind natura societății de azi, animată numai de competiție, de obligația absolută de „a progresa, ori a pieri".*

Acum înțelegi de ce Heidegger numea „lume a tehnicii" universul în care trăim astăzi. Pentru asta e suficient să te gândești puțin la semnificația cuvântului „tehnică" în limbajul curent.

El desemnează, de obicei, ansamblul

mijloacelor ce trebuie mobilizate pentru a realiza un scop dat. În sensul acesta, se spune, de exemplu, despre un pictor sau un pianist, că „posedă o tehnică solidă", înțelegând prin asta faptul că își stăpânește arta suficient de bine și că poate picta sau cânta orice dorește. Trebuie reținut faptul că tehnica se referă la *mijloace*, nu la *scop*. Adică ea este un fel de *instrument* ce se poate pune în slujba oricărui obiectiv, dar care nu-și alege ea obiectivul: aceeași tehnică îi servește pianistului să cânte muzică clasică sau jazz, muzică veche sau modernă. Ce anume va alege el să interpreteze nu ține nicidecum de competența sa tehnică.

Din acest motiv, tehnica este numită „raționalitate instrumentală", tocmai fiindcă ne spune cum trebuie realizat în mod optim un anumit obiectiv, *dar nu este ea cea care îl stabilește*. Ea acționează după logica „dacă…, atunci…": „dacă vrei asta, atunci fă așa"; dar nu hotărăște ce scop trebuie ales. Un „medic bun", în sensul de bun tehnician al medicinei, poate, la fel de bine, să-și ucidă sau să-și vindece pacientul — uneori fiindu-i mai ușor să facă primul lucru. Însă pentru logica tehnică în sine, e total indiferent dacă hotărăști să îngrijești sau să asasinezi.

De aceea, e pe deplin legitim să spui că universul competiției globale este, în sens lărgit, „tehnic", deoarece, în cadrul lui, progresul științific nu mai urmărește *mijloace exterioare și superioare lui*, ci devine un fel de scop în sine — ca și cum creșterea mijloacelor, a puterii sau a stăpânirii omului asupra universului ar deveni propriul scop al acestora. „Tehnicizarea lumii" este, după Heidegger, ceea ce se întâmplă în istoria gândirii odată cu doctrina nietzscheeană a „voinței de putere", deoarece aceasta a dărâmat și a distrus toți „idolii", toate idealurile superioare. În cadrul realității — și nu doar în istoria ideilor —, această mutație se produce prin instaurarea unei lumi în care „progresul" (în acest caz, ghilimelele se impun) a devenit un fel de proces *automat și* *fără scop*, un fel de mecanism autosuficient, care îi *deposedează* total pe oameni. *Victoria tehnicii în sine constă tocmai în dispariția scopurilor în favoarea mijloacelor.*

Diferența fundamentală dintre universul contemporan și cel al Iluminiștilor este deci aceasta: în mod rațional, nimeni nu mai poate fi sigur că evoluția plină de agitație și dezordonată, mișcările permanente care nu mai sunt legate între ele printr-un proiect comun ne vor conduce cu siguranță spre mai bine. Ecologiștii se îndoiesc foarte mult de asta, ca și criticii globalizării, dar și foarte mulți republicani, chiar și liberali, care, din această cauză, devin — fie și cu neplăcere — nostalgici după un trecut încă recent, ce pare apus pentru totdeauna.

Chiar și cetățenii care nu sunt deloc pasionați de istoria ideilor sunt cuprinși de îndoială. Pentru prima oară în istoria vieții pe Pământ, o specie deține mijloacele de a distruge întreaga planetă, și *această specie nu știe încotro merge! Puterile ei de a transforma sau de a distruge lumea sunt acum extraordinare, dar, precum în cazul unui uriaș cu minte de bebeluș, ele nu sunt însoțite de nicio căutare a înțelepciunii — în timp ce filozofia însăși se îndepărtează rapid de înțelepciune, cuprinsă și ea de patima tehnicistă.*

Astăzi nimeni nu poate garanta în mod serios că specia noastră va supraviețui, mulți sunt îngrijorați de asta, totuși nimeni nu știe cum am putea redeveni stăpâni pe situație: există protocolul de la Kyoto al întâlnirii la vârf pe teme ecologice, dar șefii de state asistă practic neputincioși la evoluția lumii, ținând discursuri moralizatoare, pline de gânduri frumoase, care însă n-au niciun efect real, nici măcar asupra situațiilor deja identificate ca fiind potențial catastrofale. Situația cea mai rea e încă nesigură și, bineînțeles, nimic nu ne oprește să fim optimiști. Dar trebuie să recunoaștem că o asemenea atitudine ține mai degrabă de credință decât de o convingere bazată pe rațiune. Așadar, idealul Iluminismului a făcut astăzi loc unei îngrijorări difuze, care a căpătat multiple forme, gata în orice moment să se cristalizeze într-o anumită amenințare sau în alta, în așa fel încât teama pare să devină sentimentul democratic prin excelență.

Ce lecție se desprinde dintr-o astfel de analiză?

În primul rând, faptul că atitudinea genealogică și tehnica nu sunt decât cele două fețe ale aceleiași medalii, așa cum susține Heidegger: prima este dublul ideal, filozofic, al celei de-a doua, care este echivalentul social, economic și politic al celei dintâi.

Desigur că acesta este un paradox. În aparență, nimic nu e mai departe de lumea tehnicii, cu latura sa democratică, banală și gregară, aflată la antipodul „marelui stil“, decât gândirea aristocratică și poetică a lui Nietzsche. Și totuși, distrugând idolii cu ciocanul, lăsându-ne, sub pretextul lucidității, legați de mâini și de picioare pradă realului așa cum este, gândirea sa servește, fără să vrea, cauza capitalismului modern.

Din acest punct de vedere, Heidegger are dreptate, Nietzsche este prin excelență „gânditorul tehnicii", cel care a predicat dezvrăjirea lumii, dispariția sensului și a idealurilor superioare în favoarea logicii unice a voinței de putere. Faptul că, în anii '60, unii dintre filozofii francezi au putut vedea în gândirea sa o filozofie a utopiei radicale, va rămâne, fără îndoială, una dintre cele mai mari gafe din istoria interpretărilor. Nietzsche e desigur un avangardist, dar nu un teoretician al utopiilor. Dimpotrivă, este cel mai înflăcărat și eficient demolator al lor.

Așadar, există un mare risc — aici mă îndepărtez categoric de gândirea lui Heidegger și revin la comentariile noastre: continuarea la nesfârșit a deconstrucției poate forța o ușă deja deschisă prea larg. Din păcate, problema nu mai este să distrugem bietele „picioare de lut" ale amărâtelor de idealuri pe care nu le mai întrevede nimeni, într-atât de nesigure și vagi au devenit. *Acum, urgența nu mai este să atacăm niște „puteri" ce nu mai există în cursul actual, mecanic și anonim, al istoriei, ci dimpotrivă, să elaborăm idei noi,* *chiar idealuri noi, pentru a recăpăta o minimă influență asupra mersului lumii.* Adevărata problemă nu este faptul că acest mers ar fi condus în secret de niște „puternici", ci dimpotrivă, acela că ne scapă tuturor, inclusiv „puternicilor". Astăzi, nu atât puterea e cea care dăunează, ci lipsa ei; de aceea, a dori în continuare dărâmarea idolilor, a căuta, a nu știu câta oară, să răstorni „Puterea", nu mai înseamnă să acționezi pentru eliberarea oamenilor, ci să te faci complice fără voie al globalizării oarbe și lipsite de sens.

A treia concluzie importantă este că, în situația actuală, prioritatea noastră e de a „lua din nou frâiele în mâini", de a încerca să „stăpânim ceea ce ne stăpânește". Heidegger nu credea că e posibil așa ceva, sau, mai degrabă, se îndoia că democrația poate fi la înălțimea unei asemenea provocări — ceea ce a fost, probabil, unul dintre motivele care l-au împins spre regimul cel mai autoritar pe care l-a cunoscut umanitatea. Într-adevăr, el credea că democrațiile adoptă inevitabil structura lumii tehnicii. Pe plan economic, fiindcă sunt intim legate de sistemul liberal de concurență între întreprinderi. Or, am văzut că acest sistem duce, aproape obligatoriu, la progresul nelimitat și mecanic al forțelor de producție. Pe plan politic, de asemenea, deoarece și alegerile iau forma unei competiții organizate care, pe nesimțite, alunecă spre o formulă bazată pe demagogie și dominare absolută a mass-media, ceea ce constituie însăși esența tehnicii, adică a societății competiției globale.

E revoltător faptul că Heidegger a aderat la nazism, dar el era convins că numai un regim autoritar putea face față provocărilor adresate umanității de lumea tehnicii. Mai târziu, în ultima parte a operei sale, el s-a detașat de orice voluntarism, de orice încercare de a transforma lumea, adoptând o atitudine de „retragere", singura capabilă să-i ofere o oarecare seninătate. Deși explicabile, aceste două atitudini sunt de neiertat, chiar absurde — ceea ce dovedește că poți fi genial în privința analizei, dar jalnic atunci când e vorba de a acționa corect. Ca urmare, o mare parte a operei lui Heidegger e foarte dezamăgitoare, uneori de nesuportat, deși miezul concepției sale despre tehnică este realmente edificator. Așa stau lucrurile.

Dar să lăsăm concluziile greșite trase de Heidegger din constatările atât de corecte pe care le-a făcut. Mi se pare important să înțelegi faptul că în lumea tehnică de azi filozofia se poate angaja în două direcții.

Două căi posibile pentru filozofia contemporană: să devină o „disciplină tehnică" la universitate sau să regândească umanismul după deconstrucție

Conform atmosferei „tehnice" în sens larg, în care trăim și respirăm astăzi, putem face din filozofie o nouă scolastică, în sensul propriu al termenului: o disciplină școlară la universitate și la liceu. Cert este că, după faza intensă de deconstrucție începută de ciocanul lui Nietzsche și continuată de alții sub diverse forme, filozofia, molipsită și ea de pasiunea tehnicii, s-a specializat pe diverse domenii particulare: filozofie a științelor, a logicii, a dreptului, a moralei, a politicii, a limbajului, a ecologiei, a religiei, a bioeticii, istoria ideilor orientale sau occidentale, continentale sau anglo-saxone, a cută- rei perioade, a cutărei țări... De fapt, am putea continua la infinit lista „specializărilor" pe care studenții sunt obligați să le aleagă dacă vor să fie considerați „serioși" și „competenți din punct de vedere tehnic".

În marile organisme de cercetare, cum ar fi CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) în Franța, tinerii care nu lucrează la un subiect de vârfdespre „creierul lipitorii", cum glumea Nietzsche — nu au nicio șansă de a fi considerați cercetători adevărați. Nu doar filozofia e obligată să mimeze cu orice preț modelul științelor exacte, ci chiar acestea au devenit

„tehno-științe", adică științe preocupate mai degrabă de rezultatele lor concrete, economice și comerciale, decât de problemele fundamentale.

Atunci când filozofia universitară vrea să câștige teren, când un filozof e invitat să se pronunțe ca „expert" asupra vreunui subiect ce privește viața cetății (și sunt o mie de subiecte posibile), el consideră că rolul său principal e de a răspândi spiritul critic și „Luminile" în societate, asupra unor chestiuni pe care nu le-a produs filozofia, ci țin de interesul general. Așadar, scopul ei cel mai înalt ar fi, în sens lărgit, un scop moral: să lumineze opinia publică, să favorizeze argumentele raționale, în așa fel încât să se meargă în direcția corectă. Ca să reușească asta, filozofia crede că, din probitate profesională, trebuie să se specializeze pe subiecte precise, asupra cărora filozoful, devenit profesor de filozofie, capătă o competență specială.

De exemplu, pretutindeni în lume, numeroși universitari sunt interesați astăzi de bioetică sau de ecologie, cu scopul de a reflecta la impactul științelor exacte asupra evoluției societății noastre, pentru a da răspunsuri în legătură cu ceea ce trebuie făcut sau nu, pentru a autoriza sau a interzice lucruri precum clonarea, organismele modificate genetic, eugenia sau procrearea asistată medical.

O astfel de concepție despre filozofie nu are nimic nedemn, nimic de disprețuit. Dimpotrivă, ea poate fi chiar folositoare, așa că nu vreau deloc s-o combat. Totuși, este extrem de redusă față de idealul urmărit de toți filozofii, de la Platon până la Nietzsche. Niciunul dintre ei nu a renunțat cu totul să cugete la viața bună — niciunul nu a ajuns să creadă că reflecția critică și morala constituie orizontul suprem al gândirii filozofice.

În condițiile acestei evoluții, care, după părerea mea, nu este un progres, marile întrebări filozofice le apar noilor specialiști molipsiți de pasiunea pentru problemele serioase niște scorneli de odinioară. Nici vorbă să te mai preocupi de sens, de viața bună, de dragostea pentru înțelepciune, cu atât mai puțin de mântuire! Tot ceea ce a constituit timp de milenii esența filozofiei pare să fi fost aruncat la gunoi, lăsând locul numai „reflecției" și „spiritului critic". Și acestea sunt calități, dar, așa cum spunea Hegel, „erudiția începe de la idei și sfârșește cu gunoiul. . .": orice poate deveni subiect de erudiție, capacele cutiilor de iaurt, ca și conceptele, astfel încât specializarea tehnică poate da naștere unei competențe incontestabile asociate cu o jalnică lipsă de sens.

Despre „reflecția critică" mi-am spus părerea chiar în primele pagini ale acestei cărți: este o calitate indispensabilă, o exigență esențială în universul nostru repu- blican, dar nu are absolut nimic de-a face cu filozofia. Orice ființă umană demnă de acest nume reflectează la profesia ei, la iubirile sale, la lecturi, la viața politică sau la călătorii, fără ca, din această cauză, să fie filozof.

De aceea, astăzi mai suntem câțiva care ne situăm în afara marilor cărări bătute ale gândirii academice, dar și a scurtăturilor deconstrucției. Câțiva care dorim nu să restaurăm vechile formule — așa cum am spus, „întoarcerile" n-au niciun sens —, dar să le avem în vedere pentru a le regândi. Numai în această viziune mai e posibilă existența unor dezbateri filozofice autentice. După deconstrucție și pe lângă erudiția fără conținut, filozofia, sau măcar o anumită filozofie, își ia din nou zborul spre alte orizonturi, mai promițătoare, după părerea mea. Sunt convins că filozofia poate și trebuie — acum mai mult decât oricând, ținând seama de mediul tehnicist din jur — să-și mențină vii interogațiile, nu doar despre *theoria* și morală, ci și despre mântuire, chiar dacă aceasta din urmă va trebui reînnoită în întregime.

Nu ne mai putem mulțumi astăzi cu o gândire filozofică redusă la condiția de disciplină universitară specializată, dar nici să ne oprim la deconstrucție, ca și cum luciditatea corozivă ar fi un scop în sine. Fiindcă erudiția lipsită de sens nu ne ajunge? Fiindcă spiritul critic, chiar dacă servește idealul democrației, este numai o condiție necesară, dar nu suficientă, a filozofiei: el ne permite să ne debarasăm de iluziile și naivitățile metafizicii clasice, dar nu răspunde în niciun fel întrebărilor existențiale pe care aspirația către înțelepciune, inerentă înseși ideii de filozofie, le așeza în miezul vechilor doctrine ale mântuirii.

Sigur că se poate renunța la filozofie, se poate de- clara sus și tare că a murit, că e terminată, înlocuită definitiv de științele umaniste, dar nu poți pretinde că filozofezi în mod serios, menținându-te doar la demersul deconstrucției și eludând problema mântuirii, orice conținut i s-ar da acesteia. Dacă din motivele pe care le-am menționat vorbind despre analiza heideggeriană a tehnicii, nu vrei să cedezi cinismului lui *amor fati*, trebuie să încerci să depășești și punctul culminant atins de materialismul filozofic. Pe scurt, cel care nu e credincios, care nu vrea să se mulțumească cu „întoarceri la. . .", dar nici să rămână prizonierul gândirii „cu ciocanul", trebuie să răspundă provocării de a căuta o înțelepciune sau o spiritualitate postnitzscheeană.

Un astfel de proiect presupune distanțarea de materialismul contemporan, adică de respingerea tuturor idealurilor transcendente, de reducerea lor, prin intermediul genealogiei, la condiția de produse iluzorii ale naturii și istoriei. Pentru aceasta, trebuie arătat că nici la nivelul său optim, materialismul nu răspunde satisfăcător problematicii înțelepciunii sau spiritualității. Aș dori să-ți explic asta, desigur, în felul meu — pe care un materialist l-ar contesta, dar pe care eu îl consider corect —, înainte de a-ți arăta cum reușește umanismul postnietzscheean să regândească în termeni noi *theoria*, morala și problematica mântuirii sau ceea ce-i poate ține locul.

De ce să încerci să regândești, după deconstrucție, bazele unui umanism eliberat de „idolii" metafizicii

moderne? Eșecul materialismului

Chiar atunci când încearcă, cu talent, să-și asume deschis încercarea de a elabora o morală, sau chiar o doctrină a mântuirii sau a înțelepciunii — ceea ce Nietzsche nu făcea decât în mod implicit —, materialismul contemporan nu reușește, după părerea mea, să ajungă la o coerență suficientă pentru a câștiga o reală adeziune. Asta nu înseamnă că el nu conține adevăruri, sau elemente de reflecție foarte stimulatoare, ci doar că, în ansamblu, încercarea sa de a desființa umanismul se soldează cu un eșec.

Îți voi spune câteva cuvinte despre reînnoirea materialismului — care se întâlnește cu stoicismul, cu budismul și cu gândirea lui Nietzsche —, fiindcă, într-un fel, umanismul trebuie regândit tocmai pentru a contracara eșecul materialismului.

În filozofia contemporană, André Comte-Sponville este cel care, cu mult talent și rigoare intelectuală, a împins cel mai departe încercarea de a fundamenta o nouă morală și o nouă doctrină a mântuirii pe demolarea totală a idealurilor transcendente ale umanismului. În acest sens, deși el nu este un nietzscheean — căci respinge cu forță tonalitățile fascizante ale lui Nietzsche —, împărtășește totuși cu acesta sentimentul că „idolii" sunt iluzorii, convingerea că trebuie demolați, explicați genealogic prin modul în care au fost produși; el consideră că înțelepciunea imanenței absolute este singura posibilă. Ca urmare, gândirea sa va culmina și ea, luând unul dintre chipurile lui *amor fati*, într-un apel la reconciliere cu lumea așa cum este, sau într-o critică radicală a speranței, ceea ce e cam același lucru. Și pentru el cheia mântuirii este „să speri ceva mai puțin, să iubești ceva mai mult". Fiindcă speranța, contrar părerii majorității, nu numai că nu ne ajută să trăim mai bine, dar chiar ne face să pierdem esențialul vieții înseși, care înseamnă să iei tot ceea ce poți, acum și aici.

Ca și pentru Nietzsche și pentru stoici, din punctul de vedere al acestui nou materialism, speranța este mai degrabă o nenorocire decât o virtute binefăcătoare. Iată formula sintetică și grăitoare cu care André Comte-Sponville rezumă acest lucru: „A spera înseamnă a dori fără a te bucura, fără a ști și fără a putea." Este, așadar, o mare nenorocire, și nu o atitudine care, așa cum se crede adesea, poate să-ți dea bucuria de a trăi.

Această formulă poate fi comentată astfel: a spera este, într-adevăr, *a dori fără a te bucura,* fiindcă de fapt nu posedăm subiectul speranței respective. Dacă speri să fii bogat, tânăr, sănătos etc., e fiindcă nu ai aceste calități. Înseamnă să recunoști lipsa a ceea ce ai dori să fii sau să ai. Dar speranța înseamnă și *a dori fără a ști*: dacă am ști cum și când vom ajunge la obiectul speranțelor noastre, ne-am mulțumi să *așteptăm,* ceea ce e cu totul altceva, în situația în care cuvintele au vreun înțeles. În sfârșit, înseamnă *a dori fără a putea,* căci, evident, dacă am avea capacitatea sau puterea de a ne actualiza dorințele, de a le împlini acum și aici, desigur că am face-o. Am face-o pur și simplu, fără a mai trece prin ocolișul speranței.

Raționamentul acesta este impecabil. Din punct de vedere materialist, frustrarea, ignoranța, neputința sunt caracteristicile principale ale speranței; critica pe care i-o face André Comte-Sponville coincide cu ideile pe care le-am menționat vorbind despre stoicism și budism.

Într-adevăr, din înțelepciunea greacă, materialismul preia ideea de *carpe diem* — „bucură-te de ziua de azi" — a anticilor, cu alte cuvinte, convingerea că singura viață ce merită trăită este acum și aici, aceea în care te împaci cu prezentul. În viziunea lor comună, cele două rele care ne întunecă existența sunt nostalgia trecutului ce nu se mai întoarce și așteptarea viitorului care încă nu este; din cauza acestor două neanturi, ratăm în mod absurd viața așa cum este, singura realitate valabilă, deoarece este singura reală: cea a clipei pe care ar trebui, în sfârșit, să învățăm s-o iubim. Așa cum spun stoicii, dar și Spinoza și Nietzsche, trebuie să reușești să iubești lumea, trebuie să te ridici până la *amor fati*, această concluzie fiind culmea la care ajunge „spiritualitatea" materialistă, dacă o putem numi așa, deși sună cam paradoxal.

Desigur că îndemnul acesta la iubire nu te poate lăsa indiferent. Sunt convins că în el se află o parte de adevăr, care corespunde unei experiențe pe care am trăit-o cu toții: cea a clipelor „de grație" în care, din fericire, lumea așa cum este nu ne mai pare ostilă, prost întocmită și respingătoare, ci, dimpotrivă, binevoitoare și armonioasă. Poate fi o plimbare de-a lungul unui râu, contemplarea unui peisaj a cărui frumusețe naturală ne farmecă, sau chiar, printre oameni, o conversație, o sărbătoare sau o întâlnire care ne umple de bucurie — toate aceste situații fiind împrumutate de mine de la Rousseau. Fiecare poate păstra în memorie unul dintre aceste momente fericite de plutire, în care simțim că realul nu trebuie transformat, îmbunătățit cu eforturi, prin muncă, ci trebuie gustat în clipa respectivă, fără preocupare pentru trecut și viitor, prin contemplare și bucurie, nu prin luptă, în speranța unor zile mai bune.

Am mai spus toate astea și am dat exemplul scufundării în mare, așa că nu mai insist.

În această privință, materialismul este cu adevărat o filozofie a fericirii: atunci când toate merg bine, cine ar putea rezista atracției sale? În fond, este o filozofie pen- tru vreme frumoasă. Dar când se pornește furtuna, îl mai putem urma oare?

Și totuși, în asemenea situații ne-ar fi el de folos, dar atunci ne fuge de sub picioare; cei mai mari filozofi, de la Epictet la Spinoza, au fost siliți să recunoască: înțe- leptul autentic nu face parte din lumea aceasta, iar beatitudunea ne rămâne, din păcate, inaccesibilă.

Atunci când o catastrofă este iminentă — boala unui copil, posibila victorie a fascismului, urgența unei alegeri politice sau militare etc. —, nu cunosc niciun înțelept materialist care să nu redevină un simplu umanist care cântărește posibilitățile, convins deodată că evenimentele ar putea totuși depinde cumva de alegerea sa. Sunt de acord că trebuie să fii pregătit pentru nenorocire, să o anticipezi, la viitorul anterior, așa cum am spus („când se va întâmpla, cel puțin mă voi fi pregătit). Dar mi se pare complet imposibil, ba chiar absurd și nerușinat, să iubești realul în orice împrejurare. Ce sens poate avea imperativul lui *amor fati* la Auschwitz? Și ce valoare mai au revolta sau rezistența noastră, dacă ele sunt înscrise dintotdeauna în real, pe același plan cu lucrurile cărora li se opun? Știu că e un argument banal, dar n-am întâlnit niciun materialist, vechi sau nou, care să poată răspunde la asta.

De aceea, după ce am cântărit bine totul, prefer să pornesc pe calea unui umanism care ar avea curajul săși asume pe deplin problema transcendenței. Căci, de fapt, despre asta e vorba, despre incapacitatea logică în care ne aflăm, aceea de a gestiona noțiunea de libertate enunțată de Rousseau și Kant — adică ideea că avem în noi ceva în plus față de ceea ce au pus acolo natura și istoria.

Nu, contrar celor susținute de materialism, nu ne putem considera total determinați numai de natură și de istorie, nu reușim să înlăturăm sentimentul că ne putem detașa cumva de ele pentru a le privi critic. Poți fi femeie fără a te rezuma la ceea ce pare că natura le-a destinat femeilor: educația copiilor, sfera privată, viața de familie; chiar dacă te-ai născut într-un mediu defavorizat social, te poți elibera de el, poți progresa, de exemplu prin școală, și poți pătrunde în alte medii decât cel ce părea a fi programat de determinismul social.

Ca să te conving, sau ca să înțelegi mai bine ce vreau să spun, gândește-te la judecățile de valoare, chiar cele mai neînsemnate, pe care, fără îndoială, le faci și tu, ca oricine. Dintre o mie de exemple posibile: cred că și tu consideri că militarii care au ordonat masacrarea musulmanilor bosniaci la Srebrenica sunt niște ticăloși. Înainte de a-i ucide, s-au distrat terorizându-i, împușcându-i în picioare cu mitraliera sau silindu-i să fugă înainte de a-i doborî. Uneori, le-au tăiat urechile, i-au torturat înainte de a-i omorî. Pe scurt, nu văd cum te-ai putea gândi la ei altfel decât cum am spus, ca la niște ticăloși.

Și în acest caz, ca și în oricare altul, spun asta fiindcă presupun că, în calitatea lor de ființe umane, *ar fi putut acționa altfel, aveau libertatea de a alege*. Dacă generalii sârbi ar fi fost urși sau lupi, n-aș emite nicio judecată de valoare în legătură cu ei. M-aș mulțumi să deplâng uciderea unor ființe nevinovate de către niște fiare sălbatice, dar nu mi-ar trece prin minte să le judec pe acestea după criterii morale. O fac tocmai pentru că generalii nu sunt fiare sălbatice, ci oameni despre care presupun că au capacitatea de a alege între variantele posibile.

Din punct de vedere materialist, desigur că s-ar putea spune că asemenea judecăți de valoare sunt doar iluzii. Se poate face „genealogia“ lor, arătând de unde vin, cum sunt determinate de istoria noastră, de mediu, de edu- cație etc. Problema este că n-am întâlnit niciodată pe cineva, materialist sau nu, care să se abțină de la judecăți. Chiar dimpotrivă, literatura materialistă e plină de nenumărate și variate condamnări. Începând cu Marx și Nietzsche, materialiștii nu pierd niciodată ocazia de a judeca pe toată lumea, de a pronunța sentințe morale de la care filozofia lor ar trebui totuși să-i facă să se abțină. De ce? Fiindcă, fără să-și dea seama, în viața obișnuită ei continuă să atribuie oamenilor o libertate pe care le-o contestă în teoria filozofică — astfel că, până la urmă, ajungi să crezi că nu atât libertatea e o iluzie, ci, mai degrabă, materialismul însuși, odată ce punctul său de vedere se dovedește imposibil de susținut.

Chiar în afara sferei morale, orice judecată am emite, chiar și cea mai neimportantă — o observație despre un film care ne place, o melodie ce ne emoționează — im- plică faptul că ne considerăm liberi să ne exprimăm, nu niște ființe căzute pradă unor forțe inconștiente care se manifestă prin intermediul nostru, fără să ne dăm seama.

Și atunci, pe cine să credem? Pe noi înșine, când ne considerăm liberi, lucru care se întâmplă de fiecare dată când emitem o judecată? Sau pe materialiști, care afirmă (în mod liber?) că nu suntem liberi — dar care, de câte ori au ocazia, emit și ei judecăți de valoare implicând faptul că și ei sunt liberi? Tu alegi...

În ceea ce mă privește, prefer să nu mă contrazic încontinuu și, pentru asta, accept ca postulat faptul că am capacitatea de a mă sustrage naturii și istorieioricât de misterioasă ar fi această trăsătură, asemenea vieții, asemenea existenței înseși.

Este capacitatea pe care Rousseau și Kant o numeau libertate sau perfectibilitate, și care, într-adevăr, transcende codurile în limitele cărora ar dori să ne închidă materialismul.

Pentru a înțelege fenomenul judecății de valoare aş adăuga că nu numai libertatea *din noi* este transcendentă, ci şi unele *valori din afara noastră*: nu noi inventăm valorile care ne ghidează şi ne animă, de exemplu frumuseţea naturii sau puterea iubirii.

Aş vrea să mă înţelegi bine: nu spun câtuşi de puţin că avem „nevoie" de transcendenţă, aşa cum o concepţie stupidă proclamă astăzi, adăugând că „avem nevoie de un sens", ba chiar „avem nevoie de Dumnezeu". Asemenea formule sunt o pacoste, căci se întorc împotriva celui care le pronunţă: un lucru nu este adevărat doar fiindcă avem nevoie de el. Dimpotrivă, există o mare probabilitate ca nevoia să ne împingă să inventăm lucrul respectiv, apoi să-l apărăm, uneori cu rea-cre- dinţă, fiindcă ne-am ataşat de el. În privinţa asta, nevoia de Dumnezeu este cea mai puternică obiecţie posibilă împotriva lui.

Aşadar, nu spun că avem „nevoie" de transcendenţa libertăţii sau a valorilor. Spun că nu ne putem lipsi de ea — ceea ce e cu totul altceva —, că nu ne putem concepe nici pe noi şi nici relaţia noastră cu valorile fără a emite ipoteza transcendenței. Este o necesitate logică, o constrângere rațională, nu o aspirație sau o dorință. În această dezbatere, nu e vorba de confortul nostru, ci de relația noastră cu adevărul. Sau, altfel spus: materialismul nu mă convinge nu pentru că n-ar fi confortabil, dimpotrivă. Așa cum spune Nietzsche, doctrina lui *amor fati* este un adevărat izvor de reconfortare, îți conferă o netulburată seninătate. Dacă mă simt obligat să depășesc materialismul și să merg mai departe este fiindcă îl consider „de negândit", la propriu, prea înțesat de contradicții logice ca să mă pot mulțumi cu el din punct de vedere intelectual.

Formulând încă o dată esența acestor contradicții, afirm că păcatul materialismului este că nu reușește niciodată să-și urmeze în gândire propria concepție. Poate că această afirmație ți se pare dificilă, dar ea înseamnă ceva foarte simplu: materialistul spune că noi, oamenii, nu suntem liberi, *dar e convins, desigur,* *că afirmă asta în mod liber, că nimeni nu-l obligă s-o facă, nici părinții, nici mediul său social, nici natura sa biologică*. Spune că suntem total determinați de istorie, *dar ne îndeamnă întruna să ne eliberăm de ea, s-o schimbăm, dacă se poate, să facem revoluție!* Spune că trebuie să iubim lumea, dar, *atunci când prezentul îl apasă, încearcă, precum oricine altcineva, să-l schimbe în speranța unei lumi mai bune*. Pe scurt, materialistul enunță teze filozofice profunde *care sunt valabile întotdeauna pentru alții, niciodată pentru el însuși*. El recurge întotdeauna la transcendență, la libertate, la proiect, la ideal, fiindcă, de fapt, nici el nu poate să nu se considere liber și atașat unor valori superioare naturii și istoriei.

De aici decurge chestiunea fundamentală a umanismului contemporan: cum să gândești transcendența sub cele două forme ale ei, cea din noi (a libertății) și cea din afara noastră (a valorilor), fără a deveni imediat victima genealogiei și a deconstrucției materialiste?

Sau, altfel formulat: cum să concepi un

umanism dezbărat de iluziile metafizicii, pe care le trăgea încă după el la origine, în momentul nașterii filozofiei moderne?

Ai înțeles probabil că acesta este programul meu filozofic, cel în care mă regăsesc pe deplin și despre care aș dori să-ți vorbesc în încheiere.

I. *THEORIA:* SPRE O CONCEPȚIE INEDITĂ DESPRE TRANSCENDENȚĂ

Contrar materialismului, căruia i se opune radical, umanismul postnitzscheean la care mă refer aici — a cărui lungă tradiție își are rădăcinile în gândirea lui Kant și pe care, la începutul secolului XX, l-a dezvoltat Husserl, unul dintre marii lui discipoli — reabilitează noțiunea de transcendență. Dar, mai ales pe plan teoretic, îi atribuie o nouă semnificație, pe care aș dori s-o lămuresc cât mai bine în cele ce urmează. Tocmai prin noutatea sa, el poate rezista criticilor materialismului contemporan, situându-se astfel într-un spațiu de gândire nu „pre", ci „post-nitzscheean".

Intr-adevăr, se pot distinge trei mari concepții legate de transcendență. Le vei recunoaște fără nicio greutate, căci, deși nu le-am numit așa, le-am întâlnit deja în cele spuse până acum.

Prima este cea elaborată de antici pentru a descrie *cosmosul*. Gândirea greacă este fundamental o gândire a imanenței, fiindcă ordinea perfectă nu e de domeniul idealului, al unui model situat altundeva decât în univers, ci, dimpotrivă, o caracteristică total înglobată în el. Așa cum îți amintești, divinul stoicilor, spre deosebire de Dumnezeul creștinilor, nu este o ființă exterioară lumii, ci însăși ordinea perfectă a acesteia. Totuși, așa cum am arătat în trecere, se poate spune că ordinea armonioasă a *cosmosului* este, în același timp, *transcendentă* față de oameni, în sensul că nu ei au creat-o sau au inventat-o. Ei doar o *descoperă*, ca pe un dat exterior și superior lor. Așadar, în acest caz, sensul cuvântului „transcendent" trebuie înțeles în raport cu umanitatea. El desemnează o realitate care-i depășește pe oameni, fără a se situa în afara universului. Transcendența nu se află în cer, ci pe Pământ.

A doua concepție despre transcendență, cu totul diferită și chiar opusă celei dintâi, se bazează pe Dumnezeul marilor monoteisme. Ea afirmă faptul că Ființa supremă este, contrar divinului grecilor, „dincolo" de lumea creată de ea, adică în afara și superioară întregii creații. Contrar divinului stoicilor, care se confundă cu armonia naturală, deci nu e situat în afara ei, Dumnezeul evreilor, al creștinilor și al musulmanilor se găsește cu totul deasupra naturii, ca să nu spunem „supranatural". În acest caz, e vorba despre transcendență nu numai față de umanitate, ca la grecii vechi, ci chiar față de universul întreg, văzut ca o creație a cărei existență depinde de o Ființă exterioară ei.

Mai poate fi concepută însă și o a treia formă de transcendență, diferită de primele două. Ea își are originea în gândirea lui Kant și a ajuns la noi trecând prin fenomenologia lui Husserl. Este ceea ce Husserl numea, în limbaj filozofic, „transcendența în imanență". Formula nu e foarte ușor de înțeles, dar conține o idee de o mare profunzime.

Iată cum o explica el — care era în primul rând un mare profesor — elevilor săi, printre care și Heidegger.

Husserl lua un cub sau un paralelipiped, de exemplu o cutie de chibrituri, și le-o arăta elevilor săi, făcând următoarea observație: oricum ai privi obiectul respectiv, nu îi poți vedea deodată mai mult de trei fețe, deși el are șase.

Și ce dacă? ai să-mi răspunzi. Ce poate însemna asta din punct de vedere filozofic? Iată ce: nu există o știință atotcuprinzătoare, o cunoaștere absolută, deoarece orice aspect vizibil (în cazul nostru, cele trei fețe ale cubului care se văd) apare pe un fond ce rămâne invizibil (cele trei fețe ascunse). Cu alte cuvinte, orice prezență presupune o absență, orice imanență, o transcendență ascunsă, orice aspect ce se dezvăluie, un altul care se ascunde.

Trebuie înțeles bine sensul acestui exemplu, care, desigur, e doar metaforic. El înseamnă că transcendența nu este un nou „idol", o invenție a metafizicianului sau a credinciosului, încă o ficțiune despre un „dincolo", care să discrediteze realul în numele idealului. Este o constatare, o dimensiune incontestabilă a existenței umane, înscrisă în realitatea însăși. De aceea, *această transcendență anume* nu poate fi atacată de critica materialistă a idolilor sau de alte curente deconstructiviste. În acest sens, ea este cu adevărat nonmetafizică și postnietzscheeană.

Înainte de a da câteva exemple concrete, pentru a explica mai bine noua concepție despre transcendență, să reflectăm puțin la noțiunea de *orizont*, așa cum sugera tot Husserl. Când deschizi ochii asupra lumii, întotdeauna obiectele apar pe un fundal care, pe măsură ce descoperi universul înconjurător, se află permanent în mișcare, așa cum se deplasează mereu orizontul pentru un navigator, fără să se închidă niciodată într-o ultimă limită de nedepășit.

Astfel, din fundal în fundal, dintr-un orizont într-altul, nu poți pune mâna niciodată pe vreo entitate ultimă, o Ființă supremă sau o primă cauză, care să garanteze existența realului în care suntem cufundați. În asta constă transcendența, în ceva ce ne scapă chiar în sânul a ceea ce ni se revelează, a ceea ce vedem și atingem, adică în miezul imanenței înseși.

Din acest punct de vedere, dată fiind mobilitatea sa infinită, noțiunea de orizont o conține cumva și pe aceea de mister. Ca și realitatea cubului, căruia nu-i vedem niciodată simultan toate fețele, nici realitatea lumii nu ne este dată în mod transparent și în stăpânire deplină, sau, altfel spus: dacă admitem punctul de vedere al finitudinii umane, ideea lui Husserl, conform căreia „orice conștiință e conștiința a ceva", (adică o conștiință limitată de lumea exterioară ei și, în acest sens, *finită*), trebuie să admitem și faptul că niciodată cunoașterea umană nu va putea ști totul, că nu va coincide niciodată cu cunoașterea pe care creștinii i-o atribuie lui Dumnezeu.

Chiar prin acest refuz al mărginirii, prin respingerea oricărei forme de „cunoaștere absolută", transcendența la care mă refer apare ca o „transcendență în imanență"; numai ea e capabilă să confere o semnificație riguroasă experienței umane care încearcă să elaboreze un umanism debarasat de iluziile metafizicii. Transcendența valorilor se manifestă cu adevărat „în mine", în gândirea sau în sensibilitatea mea. Deși ele sunt „în mine" (imanență), totul se petrece ca și cum s-ar impune subiectivității mele (transcendență), ca și cum ar veni din afara mea.

Într-adevăr, să ne gândim la cele patru mari domenii din care se desprind valorile fundamentale ale existenței umane: adevărul, frumosul, dreptatea și iubirea. Orice ar spune materialismul, toate patru rămân fundamental transcendente pentru fiecare ființă individuală, pentru tine, pentru mine, pentru toată lumea.

Și mai simplu spus: eu nu inventez nici adevărurile matematice, nici frumusețea unei opere, nici imperativele etice; iar când mă îndrăgostesc, acest lucru se întâmplă de la sine, fără voia mea. În acest sens, transcendența valorilor e cât se poate de reală. Dar ea ni se revelează în cadrul experienței celei mai concrete, nu sub forma unei ficțiuni metafizice, nu sub forma vreunui idol, precum „Dumnezeu“, „paradisul“, „republica“, „socialismul“ etc. Putem face din ea o „fenomenologie“, adică o simplă descriere care pornește de la sentimentul de nestăpânit al unei necesități, de la conștiința că nu putem gândi sau simți altfel: n-am nicio putere, 2+2=4, nu e o chestiune de gust sau de alegere subiectivă. Mi se impune ca și cum ar veni din altă parte, totuși această transcendență e prezentă în mine, aproape palpabilă.

La fel mă copleșește frumusețea unui peisaj sau a unei muzici, mă vrăjește, fără să vreau. În fine, nu sunt total convins că eu „aleg", valorile morale, de exemplu că aleg să fiu antirasist: adevărul e, mai degrabă, că nu pot gândi altfel și că ideea de umanitate mi se impune împreună cu noțiunile de dreptate și de nedreptate pe care le poartă cu ea.

Transcendența valorilor există cu adevărat și ea este deschiderea pe care și-o asumă umanismul nonmetafizic, contrar materialismului care pretinde că explică și reduce totul — de altfel, fără să reușească cu adevărat. O asumă nu din neputință, ci din luciditate, fiindcă experiența este incontestabilă, iar materialismul nu reușește s-o explice.

Așadar, transcendența există.

Dar de ce „în imanență"?

Pur și simplu fiindcă valorile nu ne mai sunt impuse în numele unor argumente de autoritate sau deduse din vreo ficțiune metafizică sau teologică.

Bineînțeles, descopăr, nu inventez adevărul unei teoreme matematice, așa cum nu inventez frumusețea oceanului sau legitimitatea drepturilor omului. Totuși, ele se dezvăluie în mine, nu în altă parte. Nu mai e vorba de cerul ideilor metafizice, de Dumnezeu, sau, cel puțin, nu mai sunt obligat să cred în ele pentru a accepta ideea că mă aflu în fața unor valori care, în același timp, mă depășesc și nu sunt vizibile decât în sânul propriei mele conștiințe.

Să mai luăm un exemplu. Când te îndrăgostești, dacă nu ești Narcis, ești sedus de o ființă din afara ta, o persoană care îți scapă, cu atât mai mult cu cât ești mai dependent de ea. În acest sens, este vorba de transcendență. Dar e foarte clar că simți această transcendență a altcuiva în tine însuți. Mai mult, ea se situează în ceea ce e mai intim în persoana ta, în sfera sentimentelor sau, cum se spune atât de bine, în „inimă". Imaginea inimii este cea mai frumoasă metaforă a imanenței. Inima este atât locul transcendenței — al iubirii pentru altcineva ireductibil la persoana ta —, cât și al imanenței sentimentului iubirii în sfera cea mai interioară a persoanei tale. Așadar, transcendență în imanență.

În timp ce materialismul vrea cu orice preț să reducă sentimentul transcendenței la realitățile materiale care l-au produs, umanismul debarasat de naivitățile filozofiei moderne preferă să dea o descriere brută, fără prejudecăți, o „fenomenologie" a transcendenței așa cum este ea instalată în centrul subiectivității fiecăruia.

De aceea, *theoria* umanistă se dovedește o teorie a cunoașterii axată, prin excelență, pe cunoașterea de sine sau, în limbajul filozofiei contemporane, pe „autoreflecție". Contrar materialismului, care am văzut că nu reușește să-și conceapă propria gândire, umanismul contemporan încearcă să reflecteze la semnificația propriilor sale afirmații, pentru a le conștientiza, pentru a le critica și evalua. Spiritul critic ce caracterizase filozofia modernă începând cu Descartes face acum încă un pas:

se aplică sieși în mod sistematic, în loc de a se aplica numai celorlalți.

Despre theoria *ca „autoreflecție"*

Și aici putem distinge trei vârste ale cunoașterii.

Prima corespunde *theoriei* grecești. Contemplare a ordinii divine a lumii, înțelegere a structurii *cosmosului*, nu este nici ea o cunoaștere indiferentă față de valori sau, așa cum spune Max Weber, cel mai mare sociolog german din secolul al XIX-lea, nu este „neutră din punct de vedere axiologic"— adică „obiectivă", dezinteresată sau lipsită de prejudecăți. Așa cum am văzut în cazul stoicismului, cunoașterea și valorile sunt intrinsec legate, în sensul că descoperirea naturii cosmice a universului implică, de la sine, punerea în evidență a unor scopuri morale ale existenței umane.

A doua apare odată cu revoluția științifică modernă, care, spre deosebire de greci, consideră cunoașterea total indiferentă față de problematica valorilor. Pentru moderni, natura nu ne mai dă nicio indicație pe plan etic, nu mai este un model pentru oameni, ba mai mult, știința autentică trebuie să fie absolut neutră în privința valorilor, dacă nu vrea să devină partizană și lipsită de obiectivitate. Cu alte cuvinte, știința trebuie să descrie *ceea ce este* și nu ne poate indica *ceea ce ar trebui să fie*, ce anume trebuie să facem sau să nu facem din punct de vedere moral. Așa cum se spune în limbajul filozofic și juridic, știința ca atare nu are nicio miză *normativă*. De exemplu, biologul ne poate demonstra că fumatul dăunează sănătății, și desigur că are dreptate. În schimb, nu poate răspunde la întrebarea dacă, din punct de vedere moral, fumatul este sau nu o greșeală, iar a nu mai fuma, o datorie etică. Noi trebuie să hotărâm asta, în funcție de niște valori care nu mai țin de știință. Din această perspectivă, numită la modul general „pozitivism” și care a dominat secolele al

XVIII-lea și al XIX-lea, știința urmărea mai curând să cunoască lumea așa cum este decât să-și pună întrebări despre sine.

Nu putem rămâne acolo: critica nu poate fi valabilă doar pentru alții. Fie numai din fidelitate față de propriile sale principii, trebuie ca, într-o bună zi, să nu se mai lase deoparte nici pe sine însăși. Trebuie ca gândirea critică să se „auto-critice", lucru de care filozofii moderni începuseră să-și dea seama, dar pe care Nietzsche și marile materialisme au refuzat, în mod paradoxal, să-l facă. Genealogul, deconstructorul se descurcă de minune atunci când e vorba să spargă baloanele de săpun ale metafizicii și ale religiei, să dărâme idolii lor cu ciocanul, dar când ajunge la sine însuși nu mai găsește nimic de făcut. Aversiunea sa pentru autocritică, pentru autoreflecție, face parte din viziunea sa asupra lumii. Dă dovadă de o admirabilă luciditate când e vorba de alții, egalată doar de orbirea totală față de propriul discurs.

A treia etapă o pune din nou în discuție pe a doua, dar o și completează: este cea a autocriticii sau a autoreflecției, care caracterizează în cel mai înalt grad umanismul contemporan postnitezscheean. Ea apare în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial, odată cu întrebările asupra potențialelor efecte dăunătoare ale științei, care, mai târziu, avea să fie cumva răspunzătoare de cumplitele crime de război săvârșite prin lansarea celor două bombe atomice la Hiroshima și Nagasaki.

Această ultimă etapă va continua, generalizându-se la toate domeniile în care efectele științelor pot avea implicații morale și politice, mai ales în ecologie și bioetică.

Se poate spune că, din acest punct de vedere, în a doua jumătate a secolului XX, știința încetează să mai fie dogmatică și autoritară, începând să-și aplice ei înseși propriile principii, cel al spiritului critic și cel al reflecției — care, prin acest demers, devin autocritică sau „autoreflecție". Fizicienii își pun întrebări despre pericolele potențiale ale atomului, despre daunele provocate de efectul de seră, biologii se întreabă dacă organismele modificate genetic nu reprezintă un risc pentru umanitate, dacă tehnicile de clonare sunt legitime din punct de vedere moral, și multe alte întrebări de același fel, toate dovedind o totală schimbare de perspectivă față de cea a secolului al XIX-lea. Știința nu mai este sigură de sine și dominatoare, ci învață, încet dar sigur, să se repună în discuție.

O altă urmare a fost extraordinara dezvoltare a științelor istorice în decursul întregului secol XX. Istoria a devenit regina „științelor umaniste" și e foarte util să analizăm semnificația rolului major căpătat de această minunată disciplină. Cauza acestui mare succes este, după părerea mea, următoarea: ea s-a inspirat din modelul psihanalizei, ajungând la concluzia că doar cunoscându-ne tot mai bine trecutul, aplicându-i o autoreflecție aprofundată, ne vom înțelege mai bine prezentul și ne vom orienta mai bine spre viitor.

Astfel, științele istorice în sens larg, inclusiv o parte din cele sociale, se bazează, mai mult sau mai puțin conștient, pe convingerea că istoria ne marchează cel mai mult existența atunci când o ignorăm. Ca și în psihanaliză, a-ți cunoaște propria istorie înseamnă a te elibera, astfel încât idealul democratic al libertății de gândire nu se poate lipsi de un ocol prin cunoașterea istorică, fie și numai pentru a aborda momentul prezent cu mai puține prejudecăți.

Trebuie să-ți semnalez și o mare eroare care se face astăzi, considerând că filozofia se ocupă exclusiv de autoreflecție și autocritică. Această afirmație cuprinde și o parte de adevăr, fiindcă *theoria* contemporană a ajuns la vârsta autoreflecției. Este însă fals să deduci de aici că întreaga filozofie se rezumă la asta, ca și cum, de acum încolo, singura ei dimensiune ar trebui să fie *theoria*, ca și cum problematica mântuirii ar trebui abandonată.

Îți voi demonstra imediat că nu e așa, că ea e mai actuală ca niciodată, cu condiția de a accepta s-o gândești în alți termeni decât în trecut.

Mai întâi însă, vom vedea cum capătă și morala modernă noi dimensiuni în perspectiva umanismului nonmetafizic.

II. O MORALĂ BAZATĂ PE SACRALIZAREA CELUILALT: DIVINIZAREA UMANULUI

Problematica morală, oricare ar fi sensul și conținutul care i se dau, apare în clipa în care o ființă umană afirmă niște valori demne de sacrificiu, valori „superioare vieții". Nietzsche înțelesese asta, chiar dacă trăsese de aici concluzii critice și alesese calea „imoralismului" proclamat ca atare. E vorba de morală atunci când unele principii ni se par, întemeiat sau nu — Nietzsche spunea că neîntemeiat, dar nu ne interesează asta acum —, atât de înalte, de „sacre", încât simțim că merită să ne riscăm sau chiar să ne sacrificăm viața pentru ele.

De exemplu, sunt sigur că, dacă ai asista la linșajul cuiva pe care alții îl torturează doar fiindcă are o altă culoare a pielii sau altă religie, ai face tot ce poți ca să-l salvezi, oricât ar fi de periculos acest lucru. Chiar dacă n-ai avea curajul s-o faci, ceea ce se poate înțelege, totuși, în forul tău interior, ai recunoaște că așa ar trebui să procedezi. Dacă persoana torturată ar fi cineva la care ții în mod deosebit, probabil, chiar fără îndoială, ai risca oricât ca s-o salvezi.

Așa ceva nu se întâmplă prea des în țara noastră astăzi, dar e un fapt cotidian în țările care se află în război, la câteva ore de zbor cu avionul de noi. Îți dau acest exemplu ca să-ți dai seama că, în fața unor consecințe aparent logice ale materialismului radical, noi continuăm, fie că suntem sau nu materialiști, să considerăm că anumite valori ne-ar putea determina să ne riscăm viața, dacă ar fi cazul.

Ești prea tânăr ca să-ți amintești, dar la începutul anilor '80, când totalitarismul sovietic era încă în floare, pacifiștii germani proclamau un slogan detestabil: *Lieber rot als tot*, adică „Mai bine roșu decât mort" — cu alte cuvinte, mai bine să te pleci în fața opresiunii decât să-ți riști viața rezistându-i. Până la urmă, acest slogan nu i-a convins pe toți contemporanii noștri și, în mod evident, mulți dintre ei, chiar dacă nu sunt neapărat „credincioși", totuși cred că menajarea propriei vieți, oricât de prețioasă ar fi aceasta, nu este, în orice condiții, singura valoare demnă de apărat. Sunt chiar con- vins că, dacă ar fi nevoie, concetățenii noștri ar mai fi încă în stare să ia arma în mână pentru a-și apăra semenii sau pentru a rezista unei amenințări totalita- riste. Ori, cel puțin, chiar de n-ar avea curajul s-o facă, o asemenea atitudine de rezistență nu li s-ar părea nici nedemnă, nici absurdă.

În mod paradoxal, sacrificiul, care trimite la ideea unei valori *sacre*, are o dimensiune pe care am putea-o numi religioasă, chiar și pentru un materialist convins. Într-adevăr, el implică admiterea, fie și neexplicită, a faptului că există valori transcendente, deoarece sunt superioare vieții materiale sau biologice.

Doar că motivele tradiționale de sacrificiu și-au trăit traiul; la asta vreau să ajung, pentru a identifica ce anume aduce nou morala umanistă contemporană față de cea a epocii moderne.

Cel puțin în democrațiile noastre occidentale, sunt foarte puțini cei care și-ar sacrifica viața pentru slava lui Dumnezeu, a patriei sau a revoluției proletare. În schimb, libertatea și, cu atât mai mult, viața celor dragi ar putea să li se pară, în anumite circumstanțe extreme, demne de asumarea unei lupte.

Cu alte cuvinte, *n-am înlocuit câtuși de puțin transcendențele de odinioară — a lui Dumnezeu, a patriei sau a revoluției — cu imanența radicală scumpă materialismului, cu renunțarea la sacru în* *paralel cu cea la sacrificiu, ci cu forme noi de transcendență, „orizontale" și nu „verticale", dacă putem spune așa: transcendențe cu rădăcinile în omenesc, în ființe care se află pe același plan cu noi, și nu în entități situate deasupra capetelor noastre.* Sub acest aspect, consider că mișcarea lumii contemporane este o mișcare în cursul căreia s-au intersectat două tendințe pregnante.

Pe de-o parte, tendința spre *umanizarea divinului*. De exemplu, s-ar putea spune că marea noastră Declarație a Drepturilor Omului nu este nimic altceva — Nietzsche avea dreptate în această privință — decât un creștinism „secularizat" — adică o reluare a conținutului religiei creștine, fără obligația de a crede în Dumnezeu.

Pe de altă parte, trăim o mișcare inversă, de divinizare sau de *sacralizare a umanului*, în sensul pe care l-am definit: de aici înainte, dacă e nevoie, putem să ne asumăm riscuri pentru o altă ființă umană și nu pentru a apăra marile entități de odinioară, precum patria sau revoluția, căci nimeni nu mai crede că „a muri pentru ele înseamnă a intra în eternitate", ca în imnul cubanez. Sigur că poți fi patriot, dar însăși noțiunea de patrie și-a schimbat înțelesul: ea desemnează nu atât teritoriul, cât oamenii care trăiesc pe suprafața lui, mai curând umanismul decât naționalismul.

Vrei un exemplu, ca să nu spun o dovadă? E destul să citești micul dar foarte importantul volum al lui Henri Dunant, intitulat *O amintire de la Solferino*. După cum poate știi, Henri Dunant a fost întemeietorul Crucii Roșii, și dincolo de această instituție, al umanitarismului modern, căruia i-a consacrat toată viața. În cărticica sa, el povestește cum a început acest angajament de-o viață. Fără să vrea, călătorind în interes de afaceri, a traversat câmpul de luptă de la Solferino și a descoperit acolo oroarea absolută. Mii de morți și, mai rău, nenumărați răniți care agonizau, pradă unor suferințe cumplite, fără cel mai mic ajutor sau asistență. Dunant a coborât din diligență și a petrecut patruzeci și opt de ore îngrozitoare, cu mâinile pline de sânge, alături de muribunzi.

Din această întâmplare, el a tras o învățătură copleșitoare, care se va afla la baza veritabilei revoluții morale pe care o reprezintă umanitarismul contemporan: un soldat, odată ce a fost rănit, dezarmat și se află la pământ, încetează să mai aparțină unei națiuni, unei tabere, redevenind un simplu om care, în această calitate, merită să fie protejat, asistat, îngrijit, făcându-se abstracție de angajarea sa în conflictul la care a participat. Dunant se află în rezonanță aici cu spiritul fundamental al marii Declarații a Drepturilor Omului din 1789: orice ființă umană merită să fie respectată independent, sau făcându-se abstracție de orice apartenență comunitară etnică, lingvistică, culturală, religioasă. Dar merge chiar mai departe, căci ne îndeamnă să facem abstracție și de apartenența națională, astfel încât umanitaristul, moștenitor, prin aceasta, al creștinismului, ne cere să ne tratăm dușmanul, odată redus la starea de ființă umană inofensivă, la fel ca pe un prieten.

După cum vezi, suntem departe de Nietzsche — pe care aversiunea pentru însăși ideea de milă îl făcea să urască toate formele de acțiune caritabilă, fiindcă i se păreau suspecte de a purta cu ele urme de creștinism, resturi de ideal. Într-atât, încât a sărit în sus de bucurie, la propriu, în ziua cutremurului de la Nisa, sau atunci când un ciclon a traversat insulele Fiji.

Nu e nicio îndoială că Nietzsche o lua razna. Dar, în privința fondului diagnosticului pus de el, avea într-un fel dreptate: într-adevăr, deși primește acum chip uman, sacrul subzistă în inima omului, ca și transcendența, fie ea și imanentă. Dar noi nu deplângem acest fapt împreună cu el; dimpotrivă, chiar asta trebuie să gândești sub o nouă formă, dacă nu vrei să trăiești, așa cum materialistul e silit s-o facă, într-o continuă și de nesuportat contradicție: experiența sa intimă îl face să recunoască existența unor valori care îl angajează la modul *absolut,* dar pe plan teoretic se încăpățânează să apere o morală *relativistă,* coborând absolutul la statutul de simplă iluzie ce trebuie depășită.

Pe această bază, ne putem lansa în examinarea chestiunii mântuirii sau, cel puțin, a ceea ce îi ține locul într-un univers caracterizat astăzi de exigența lucidității, necunoscută până acum.

III. A REGÂNDI PROBLEMA MÂNTUIRII:

LA CE FOLOSEȘTE SĂ AVANSEZI ÎN VÂRSTĂ?

În încheiere, aș dori să-ți propun trei elemente de reflecție asupra modului în care umanismul nonmetafizic poate să readucă astăzi în atenție vechea problematică a înțelepciunii; ele se referă la: *exigența unei gândiri lărgite, înțelepciunea iubirii* și *experiența doliului.*

Exigența gândirii lărgite

Această noțiune, pe care am evocat-o deja la sfârșitul capitolului despre filozofia modernă, capătă o nouă semnificație în cadrul gândirii postnietzscheene. Ea nu mai desemnează, ca la Kant, doar exigența de a avea spirit critic, o constrângere a argumentației („a te pune în locul celorlalți pentru a înțelege mai bine punctul lor de vedere"), ci un nou mod de a răspunde la problema sensului vieții. Vreau să-ți spun câteva cuvinte despre ea și legătura ei cu problematica mântuirii sau, cel puțin, cu ceea ce-i ține locul în perspectiva umanismului postnietzscheean debarasat de idolii metafizicii.

Spre deosebire de spiritul „mărginit", gândirea lărgită s-ar putea defini, într-o primă instanță, ca desprinderea de tine însuți pentru a „te pune în locul celuilalt", nu numai ca să-l înțelegi mai bine, ci pentru a încerca, printr-o mișcare de întoarcere la tine însuți, să-ți privești propriile judecăți din punctul de vedere al celorlalți.

Aceasta este exigența autoreflecției, despre care am vorbit mai devreme: pentru a lua cunoștință de tine însuți, trebuie să te așezi cumva *la distanță de tine*. Dacă spiritul mărginit rămâne atât de împotmolit în comunitatea sa de origine, încât consideră că ea e singura posibilă, sau, cel puțin, singura bună și legitimă, spiritul lărgit reușește ca, plasându-se, pe cât posibil, în punctul de vedere al celuilalt, să contemple lumea ca un spectator interesat și binevoitor. Acceptând să iasă din perspectiva sa inițială, să se smulgă din cercul limitat al egocentrismului, el poate înțelege obișnuințele și valorile depărtate de ale sale, apoi, revenind la sine, poate lua cunoștință de eul său într-un mod distanțat, mai puțin dogmatic, îmbogățindu-și astfel propriile percepții.

E de reținut — ca o dovadă a profundelor rădăcini intelectuale ale umanismului — și faptul că noțiunea de „gândire lărgită" o prelungește pe aceea de „perfectibilitate", în care Rousseau vedea trăsătura caracteristică a umanului, ca fiind opusă animalicului. Într-adevăr, ambele noțiuni presupun ideea de libertate, înțeleasă ca facultatea de a te desprinde din starea ta particulară pentru a atinge un plus de universalitate, pentru a intra în istoria individuală sau colectivă — pe de-o parte, cea a educației, pe de alta, cea a culturii și politicii —, în cursul căreia se realizează ceea ce s-ar putea numi umanizarea umanului.

Or, acest proces de umanizare este cel care dă sens vieții, cel care, într-o accepțiune aproape teologică a termenului, o „justifică" din perspectiva umanismului. Aș dori să-ți explic cât se poate de clar de ce.

In cartea mea *Ce înseamnă o viață reușită?*, am dat un lung citat din discursul rostit de marele scriitor anglo-indian V. S. Naipaul la primirea premiului Nobel pentru literatură, în decembrie 2001. Mi se părea că acest text descrie de minune experiența gândirii lărgite și binefacerile ei, nu doar pentru scrierea unui roman, ci și mai profund, pentru conduita unei vieți omenești. Voi reveni și acum la el.

În acest text, Naipaul își povestește copilăria petrecută în insula Trinidad și evocă limitele inerente vieții unei mici comunități, închisă în ea însăși și repliată pe anumite aspecte particulare; o face în niște termeni asupra cărora merită să reflectezi:

„Noi, indienii, emigrați din India [. ..] duceam, în esență, o viață ritualizată și nu eram încă în stare de autoevaluarea necesară pentru a începe să înveți.[. ..] La Trinidad, unde, nou-sosiți, formam o comunitate dezavantajată, această idee de excludere era un fel de protecție, care ne permitea, doar pentru moment, să trăim în felul nostru și după propriile noastre reguli, să trăim în propria noastră Indie pe cale să se estompeze. De aici, un extraordinar egocentrism. Priveam spre interior; ne duceam zilele la capăt; lumea exterioară exista într-un fel de obscuritate; nu ne puneam nicio întrebare despre nimic…"

Naipaul arată cum, odată devenit scriitor,

„aceste zone de umbră" ce-l învăluiau pe când era copil — adică tot ceea ce era mai mult sau mai puțin prezent pe insulă, dar pe care replierea în sine însuși îl împiedica să-l vadă: aborigenii, Lumea Nouă, India, universul musulman, Africa, Anglia — au devenit subiectele sale preferate, care, după ce luase o distanță față de ele, i-au permis să scrie o carte despre insula sa natală. Poți înțelege de aici că întregul său itinerar de om și de scriitor — cele două fiind, în acest caz, inseparabile — a constat din lărgirea orizontului său printr-un uriaș efort de „descentrare", de smulgere din sine, pentru a reuși să-și apropieze acele „zone de umbră" de care vorbea.

Apoi adaugă și probabil că aici se află esențialul:

> „Dar când am terminat cartea, am avut sentimentul că scosesem din insula mea tot ce se putea scoate. Oricât m-aș fi gândit, nu-mi mai venea în minte nicio altă poveste. Atunci mi-a venit în ajutor întâmplarea. Am călătorit în DUPĂ RECONSTRUCȚIE

Antile și am înțeles mult mai bine mecanismul colonial din care făcusem parte. Am fost în India, patria strămoșilor mei, timp de un an; această călătorie mi-a secționat viața în două. Cărțile pe care le-am scris despre aceste călătorii m-au înălțat către noi zone de emoție, mi-au dat o viziune asupra lumii pe care n-o avusesem până atunci, m-au lărgit din punct de vedere tehnic."

Aici nu e vorba nici despre vreo renegare, nici despre renunțarea la particularitățile originare. Doar despre o distanțare, o lărgire (e semnificativ faptul că Naipaul folosește chiar acest termen) care i-a permis să le cuprindă dintr-o altă perspectivă, mai puțin cufundată în sine, mai puțin egocentrică. Prin asta, opera lui Naipaul nu a rămas, precum artizanatul local, în registrul folclorului, ci s-a putut ridica la rangul „literaturii mondiale". Vreau să spun că ea nu e rezervată doar publicului format din „indigenii" din Trinidad, nici doar celui din fostele colonii, deoarece itinerarul pe care-l descrie nu este numai unul particular: el are o semnificație umană universală, care, dincolo de particularitățile traiectoriei respective, poate mișca și pune pe gânduri pe oricine.

La un nivel mai profund, idealul literar, dar și existențial, pe care ni-l propune Naipaul aici înseamnă că trebuie să ne smulgem din egocentrism. Avem nevoie de ceilalți pentru a ne înțelege pe noi înșine, avem nevoie de libertatea lor, de fericirea lor — dacă se poate —pentru a ne împlini existența. Prin asta, reflecția asupra moralei ne trimite, cumva de la sine, spre o problematică mai înaltă, aceea a sensului.

În Biblie, a cunoaște înseamnă a iubi, adică, mai direct, atunci când se spune „a cunoscut-o la modul biblic", înseamnă „a făcut dragoste cu ea". Problematica sensului este o secularizare a acestui înțeles biblic: dacă a cunoaște și a iubi înseamnă unul și același lucru, atunci ceea ce dă cu adevărat un sens vieții noastre, o orientare și, în același timp, o semnificație, este idealul gândirii lărgite. Numai el ne permite să-i cunoaștem mai bine și să-i iubim mai mult pe ceilalți, invitându-ne la călătorie (în toate sensurile termenului), somându-ne să ieșim din noi înșine pentru a ne regăsi cu adevăratceea ce Hegel numea „experiență".

La ce folosește să îmbătrânești? Poate că la asta, și la nimic altceva. Să-ți lărgești viziunea, să înveți să iubești unicitatea ființelor, ca și pe aceea a operelor și, uneori, dacă iubirea e intensă, să trăiești acea abolire a timpului pe care ți-o dă prezența iubirii. Așa reușim, după cum spuneau grecii, dar numai pentru câteva clipe, să ne eliberăm de tirania trecutului și de viitor și să trăim în prezentul în sfârșit deculpabilizat și senin, care devine atunci o „bucată de eternitate", o clipă în care teama de moarte nu mai contează.

Din acest punct de vedere, problematica sensului și cea a mântuirii se întâlnesc.

Dar nu vreau să mă rezum doar la atât, fiindcă aceste formule care prefigurează o gândire sunt încă insuficiente ca s-o înțelegi. Trebuie să mergem mai departe și să analizăm în ce mod se manifestă o înțelepciune a iubirii, o viziune a iubirii care ne permite înțelegerea motivelor pentru care numai iubirea poate da sens vieții noastre, cel puțin din perspectiva umanismului.

Înțelepciunea iubirii

Pentru a ne apropia de scopul nostru, îți propun să pornim de la o analiză foarte simplă a caracteristicilor oricărei opere de artă.

Din oricare domeniu ar proveni ea, aceasta e caracterizată, în primul rând, de particularitățile contextului cultural de origine. Este marcată întotdeauna, istoric și geografic, de epoca și „spiritul poporului" din care s-a ivit. Asta este latura sa „folclorică" — cuvântul folclor vine de la englezescul *folk*, „popor" —, ceea ce datorează ea tradiției artizanatului popular, local. Fără să fii un mare specialist, observi imediat că o pânză de Vermeer nu aparține nici lumii asiatice, nici universului arabo-musulman, că nu poate fi localizată în cadrul artei contemporane, ci că ține de arta Europei de Nord din secolul al XVII-lea. Tot așa, e nevoie doar de câteva măsuri ca să-ți dai seama dacă o muzică vine din Orient sau din Occident, dacă e mai nouă sau mai veche, dacă e destinată unei ceremonii religioase sau dansului etc. De altfel, chiar și cele mai mari opere ale muzicii clasice se inspiră din cântul și dansul popular, caracterul lor național fiind întotdeauna prezent. O poloneză de Chopin, o rapsodie de Brahms, dansurile populare românești ale lui Bartok o demonstrează în mod explicit. Dar și atunci când asta nu se vede direct, particularitățile de origine lasă întotdeauna urme și, oricât de mare ar fi opera, oricât de universal recunoscută, ea nu rupe complet legăturile cu locul și data nașterii sale.

Totuși, e adevărat, pentru o operă mare e caracteris- tic faptul că nu se leagă doar de un anumit „popor” . Ea se ridică la universalitate sau, mai bine zis, dacă formula ne sperie, se adresează întregii omeniri. Este ceea ce Goethe numea, vorbind despre cărți, „literatura mondială" (*Weltlitteratur*). Ideea de „mondializare" nu era legată pentru el de aceea de uniformitate: accesul unei opere la nivel mondial nu se obține trecând peste particularitățile de origine, ci asumând faptul că pornești de acolo și te hrănești cu ele, *transfigurându-le* în spațiul artei. În acest fel, realizezi altceva decât simplul folclor.

Astfel, particularitățile nu mai sunt sacralizate, ca și cum nu și-ar găsi sensul decât în comunitatea lor de origine, ci sunt integrate într-o perspectivă mai largă, într-o experiență suficient de vastă pentru a fi potențial comună întregii omeniri. Iată de ce o operă mare, spre deosebire de altele, le vorbește tuturor oamenilor, în orice timp și loc ar trăi aceștia.

Să mai facem acum un pas.

Ai observat că, pentru a-l explica pe Naipaul, am făcut apel la două concepte, două noțiuni cheie: particularul și universalul.

În experiența descrisă de marele scriitor, particularul e punctul de plecare: mica insulă și, mai precis, în cadrul ei, comunitatea indiană căreia îi aparținea Naipaul. Este vorba, într-adevăr, de o comunitate par- ticulară, cu limba ei, cu tradițiile ei religioase, cu bucătăria sa, cu ritualurile specifice etc. Apoi, la celălalt capăt al lanțului, dacă se poate numi așa, se află universalul. Nu numai lumea cea mare, ci însuși scopul itinerarului întreprins de Naipaul atunci când a luat cu asalt acele „zone de umbră", acele elemente de alteritate pe care la început nu le cunoștea și nu le înțelegea.

Ceea ce aș dori să înțelegi, fiind esențial pentru modul în care iubirea dă sens, este că între cele două realități, particularul și universalul, care, la limită, se confundă cu umanitatea însăși, există un al treilea termen: unicitatea sau individualul. Acesta din urmă e singurul care reprezintă totodată obiectul iubirii noastre și purtătorul de sens.

Vom încerca să aprofundăm această idee, care reprezintă pilonul de bază al edificiului filozofic al umanismului secularizat.

Ca să fie mai clar, vom porni de la o definiție a unicității individualului moștenită de la romantismul german; vei constata cât de edificatoare este ea pentru subiectul nostru.

De la Antichitatea greacă încoace, se definește ca „unicitate" sau „individualitate" o particularitate care nu se rezumă la particular, ci se ridică la un orizont superior, ajungând la un plus de universalitate. O mare operă de artă este modelul perfect. Astăzi îi citim încă pe Platon sau pe Homer, pe Molière sau pe Shakespeare și îi ascultăm pe Bach sau Chopin tocmai pentru că sunt autori de opere originale în sensul menționat, cu rădăcini în cultura lor de origine, dar capabile să se adreseze tuturor oamenilor din toate timpurile.

Asta se întâmplă cu toate marile opere și chiar cu toate marile monumente ale istoriei: poți fi francez și catolic, dar profund fascinat de templul de la Angkor, de moscheea de la Kairouan, de o pânză de Vermeer sau de caligrafia chineză pentru că toate au atins un nivel suprem de „unicitate", pentru că nu s-au rezumat nici la particularul inițial, nici la un universal abstract, descărnat, precum cel al unei formule chimice sau matematice. O operă de artă demnă de acest nume nu este nici artizanat local, nici acel universal lipsit de consistență și de savoare pe care-l constituie rezultatul unei cercetări științifice pure. Ceea ce ne place la ea este tocmai unicitatea, individualitatea ei, nu doar particulară, dar nici complet universală.

Vezi dar în ce fel noțiunea de unicitate se leagă direct de idealul gândirii lărgite: *desprinzându-mă de mine însumi pentru a-l înțelege pe celălalt, lărgindu-mi domeniul experiențelor, devin unic, deoarece depășesc particularul stării mele de origine și acced, dacă nu la universalitate, cel puțin la o tot mai largă și mai cuprinzătoare conștientizare a posibilităților omenirii întregi.*

Reiau un exemplu simplu: când învăț o

limbă străină, când mă stabilesc, în acest scop, într-o altă țară, îmi lărgesc orizontul, cu sau fără voie. Prin asta reușesc nu numai să comunic cu mai mulți oameni, dar și să iau cunoștință de o întreagă cultură atașată limbii pe care o descopăr; făcând acest lucru, mă îmbogățesc, ca prin nicio altă modalitate, cu un aport exterior particularității mele originare.

Cu alte cuvinte: unicitatea nu este doar caracteristica principală a acelui „lucru" exterior mie, care este opera de artă, ci reprezintă și o dimensiune subiectivă, personală, a ființei umane. *Această dimensiune, și nu altele, constituie principalul obiect al iubirii noastre*. Nu iubim particularul ca atare, nici universalul abstract și sec. De altfel, cine s-ar îndrăgosti de un bebeluș sau de o formulă algebrică?

Dacă urmărim în continuare firul unicității, la care ne-a condus idealul gândirii lărgite, trebuie să-i adău- găm dimensiunea iubirii: numai ea dă valoare și sens procesului de „lărgire" care poate și trebuie să ghideze experiența umană. Ea este punctul final spre care tinde soteriologia umanistă, singurul răspuns plauzibil la întrebarea legată de sensul vieții; și prin asta, umanismul nonmetafizic poate apărea ca fiind o secularizare a creștinismului.

Un minunat pasaj din *Cugetările* lui Pascal (323) te va ajuta să înțelegi mai bine. El își pune întrebări despre natura exactă a obiectului afecțiunii noastre și despre identitatea eului. Iată-l:

„Ce este eul?

Un om care se așează la fereastră ca să vadă trecătorii; dacă eu trec pe acolo, pot spune că s-a așezat acolo ca să mă vadă? Nu: fiindcă nu se gândește la mine în mod special. Dar cel care iubește pe cineva pentru frumusețea lui, îl iubește oare? Nu: căci vărsatul de vânt, care-i va distruge frumusețea fără a ucide persoana, îl va face să n-o mai iubească.

Iar dacă cineva mă iubește pentru judecata mea, pentru memoria mea, pe mine mă iubește? Nu, căci pot pierde aceste calități fără să dispar și eu. Și atunci, unde este acel eu, dacă nu e nici în trup, nici în suflet? Și cum să iubești trupul sau sufletul dacă nu pentru aceste calități, care nu alcătuiesc eul și care sunt pieritoare? Oare am iubi substanța sufletului unei persoane în mod abstract, indiferent de calitățile pe care le-ar avea? Așa ceva nu se poate, și ar fi nedrept. Așadar, nu iubim niciodată pe nimeni, ci doar niște calități.

Să nu mai râdem deci de cei ce pretind onoruri pentru posturi și funcții, căci nimeni nu este iubit decât pentru calități împrumutate."

Concluzia care se desprinde de obicei din acest text este următoarea: eul, despre care Pascal spune că este „demn de ură", fiind întotdeauna mai mult sau mai puțin sortit egoismului, nu este un obiect care să justifice iubirea. De ce? Pur și simplu fiindcă ne atașăm cu toții de niște „particularități", de niște calități „exterioare" ale ființelor pe care pretindem că le iubim: frumusețe, forță, umor, inteligență etc., iată ce ne seduce în primul rând. Dar cum asemenea atribute sunt eminamente pieritoare, într-o bună zi, iubirea cedează locul oboselii și plictiselii. După Pascal, aceasta e chiar cea mai obișnuită experiență:

> „Nu mai iubește persoana pe care o iubea cu zece ani
> în urmă. Cred și eu! Ea nu mai e aceeași, și nici el. Era
> tânăr, și ea la fel; acum e cu totul alta. Poate că ar mai iubi-o
> dacă ar mai fi așa cum era atunci" (*Cugetări*, 123).

Ei, bine, da! În loc să iubești în celălalt ceea ce considerai că e esența lui cea mai intimă, ceea ce am numit aici unicitate, te atașezi doar de niște calități particulare și, ca urmare, total abstracte, *în sensul că le-ai putea găsi, la fel de bine, la oricine altcineva*. Frumusețea, forța, inteligența etc. nu sunt proprii unuia sau altuia, nu sunt deloc legate, în mod intim și esențial, de „substanța" unei persoane incomparabile, ci sunt, ca să zicem așa, interșanjabile. Conform logicii sale de la început, probabil că îndrăgostitul nostru din fragmentul 123 va divorța pentru a găsi o femeie mai tânără și mai frumoasă, foarte asemănătoare, prin aceste calități, celei cu care se însurase acum zece ani…

Cu mult înaintea filozofilor germani din secolul al XIX-lea, Pascal a descoperit că particularul brut și universalul abstract nu numai că nu se află în opoziție, ci chiar „trec unul în celălalt", nefiind decât două fețe ale aceleiași realități. Mai simplu spus, gândește-te la această experiență stupidă: când suni pe cineva la telefon, dacă spui doar „Alo! Eu sunt!" sau „Sunt chiar eu", asta nu-i dă nicio indicație. Acel „eu" abstract n-are nimic original, fiindcă *toată lumea poate spune „eu sunt", la fel de îndreptățit ca și tine*! Doar luarea în considerare a altor elemente îi va permite, eventual, interlocutorului tău să te identifice. De exemplu, vocea ta; dar în niciun caz simpla referire la un eu care, în mod paradoxal, rămâne ceva de ordinul generalului, al abstractului, a ceva ce e foarte puțin demn de iubire.

La fel, am impresia că am perceput sufletul cuiva, ceea ce are el esențial, de neînlocuit, iubindu-l pentru calitățile sale abstracte; realitatea e cu totul alta: nu am perceput decât niște atribute la fel de anonime precum o funcție sau o distincție onorifică, nimic mai mult. *Cu alte cuvinte, particularul nu este unicitatea.*

Trebuie să înțelegi bine: doar unicitatea, care depă- șește atât particularul, cât și universalul, poate deveni obiect al iubirii.

Dacă te rezumi doar la calitățile particulare/generale, nu iubești, în realitate, pe nimeni; din acest punct de vedere, Pascal are dreptate, nu e cazul să-i ironizezi pe vanitoșii care prețuiesc onorurile. Până la urmă, fie că te lauzi cu frumusețea, fie cu medaliile, e cam același lucru: prima este (aproape) la fel de exterioară persoanei ca și ultimele. Ceea ce face ca un om să merite a fi iubit, ceea ce-ți dă sentimentul că l-ai putea iubi și dacă ar fi desfigurat de o boală, nu se poate reduce la o calitate, oricât de importantă ar fi ea. Lucrul care-ți place la el (și lui la tine, dacă e cazul), pe care trebuie să-l dezvoltăm și în celălalt, ca și în noi înșine, nu se rezumă nici la particularitatea pură, nici la calitățile abstracte (la universal), ci este unicitatea care-l deosebește de oricine altcineva. Celui sau celei pe care o iubești îi poți spune cu afecțiune, precum Montaigne: „pentru că este el, pentru că sunt eu", dar nu „fiindcă e frumos, puternic, inteligent"...

Poate că-ți dai seama că unicitatea nu se primește la naștere. Ea se construiește în nenumărate moduri, uneori fără să ne dăm seama de asta chiar deloc. Se clădește de-a lungul întregii existențe, prin experiență, de aceea este de neînlocuit, la propriu. Toți bebelușii seamănă între ei, ca și pisoii. Sigur că sunt drăgălași, dar numai când au împlinit o lună, odată cu primul zâmbet, devin omuleții demni de a fi iubiți *omenește*. Fiindcă în acea clipă intră în istoria proprie omului, care presupune relația cu ceilalți.

Din această perspectivă, urmărind mai departe firul roșu al gândirii lărgite și al unicității înțelese așa cum am spus, putem regăsi idealul grecesc al „clipei veșnice“, al acelui prezent care se eliberează de spaima morții legată de finitudine și de timp, datorită unicității sale, fiindcă îl considerăm de neînlocuit, apreciindu-i consistența în loc de a-l anula în numele nostalgiei trecutului sau al speranței pentru ceea ce îi va urma.

Sub acest aspect, problema sensului se întâlnește cu aceea a mântuirii. Dacă desprinderea din particular și deschiderea spre universal constituie o experiență unică, dacă acest dublu proces conferă unicitate vieții noastre și, în același timp, ne dă acces la unicitatea celorlalți, ea ne oferă și mijlocul de a ne lărgi gândirea și de a-i prilejui clipe unice, clipe de grație, din care lipsește spaima de moarte legată întotdeauna de celelalte dimensiuni ale timpului, trecutul și viitorul.

Vei spune poate că, față de doctrina creștină, mai ales față de promisiunea ei că trupurile vor învia, că îi vom regăsi după moarte pe cei dragi, umanismul nonmeta- fizic nu atârnă prea greu. Sunt de acord cu tine: când pui la încercare doctrinele mântuirii, niciuna nu poate concura cu creștinismul… cu condiția să fii credincios.

Dacă nu ești — și nu poți nici să te forțezi, nici să te prefaci că ești —, ai nevoie să înveți modul de a aborda problema supremă a oricărei doctrine a mântuirii, aceea a pierderii unei persoane iubite.

Iată părerea mea în legătură cu asta.

Pierderea unei persoane iubite

După părerea mea, există trei modalități de a privi pierderea cuiva iubit, trei moduri de a te pregăti pentru ea.

Poți fi atras de recomandările budismului — care, de altfel, sunt aproape identice cu ale stoicilor. Ele se rezumă, în fond, la un singur precept: să nu te atașezi. Nu din indiferență — budismul, ca și stoicismul, pledează pentru compasiune și chiar pentru îndatoririle prieteniei. Ci din precauție: dacă ne lăsăm atrași în cap- cana atașamentului, în care ne aduce întotdeauna iubirea, ne pregătim, neîndoielnic, cele mai mari suferințe, fiindcă viața înseamnă schimbare, nepermanență, iar ființele sunt toate pieritoare. Mai mult decât atât, ne lipsim de la început nu doar de fericire, de seninătate, ci chiar de libertate. Cuvintele înseși sunt grăitoare: a fi *atașat* de ceva înseamnă a fi *legat*, neliber; dacă vrei să te eliberezi de legăturile pe care le țese iubirea, trebuie să exersezi cât mai din timp acea formă de înțelepciune care este lipsa atașamentului.

Un alt răspuns, absolut contrar, este cel al marilor religii, mai ales al creștinismului, căci numai el afirmă și învierea trupurilor, nu doar a sufletelor. El spune că dacă nutrim pentru cei iubiți o iubire întru Dumnezeu, o dragoste care vizează ceea ce este veșnic în ei, nu ceea ce e muritor, vom avea fericirea să-i regăsim; așadar, atașamentul nu este interzis, cu condiția de a-l plasa cum trebuie. Această promisiune e simbolizată în Evanghelii de episodul despre moartea lui Lazăr, un prieten al lui Hristos. Ca orice om, Hristos plânge când află că prietenul său a murit — ceea ce Buddha nu și-ar fi permis. Plânge fiindcă, luând chip de om, resimte și el despărțirea ca pe un doliu, ca pe o suferință. Dar știe, desigur, că-l va regăsi în curând pe Lazăr, fiindcă iubirea e mai puternică decât moartea.

Iată așadar două înțelepciuni, două doctrine ale mântuirii care, deși opuse aproape complet, tratează același subiect, moartea cuiva drag.

Ca să fiu sincer, nu mă satisface niciuna dintre aceste două atitudini, oricât de profunde le-ar părea ele unora. Nu numai că nu mă pot împiedica să mă atașez, dar nici măcar nu vreau să încerc. Știu aproape totul despre suferința ce mă așteaptă, deja îi simt amărăciunea. Dar, așa cum spune și Dalai Lama, singurul mijloc real de a trăi fără să te atașezi este viața la mânăstire, în sensul etimologic al cuvântului: ca să poți fi liber, ca să eviți legăturile, trebuie să trăiești singur și, drept să-ți spun, cred că are dreptate. Așadar, trebuie să renunț la înțelepciunea budismului, cum am renunțat și la aceea a stoicilor: cu respect, stimă și considerație, dar și cu o distanțare iremediabilă.

Doctrina creștină mi se pare de o mie de ori mai atrăgătoare... numai că nu cred. Dar dacă ar fi adevărată, aș fi mare amator. Îmi aduc aminte de prietenul meu, François Furet, unul dintre cei mai mari istorici francezi, la care țineam foarte mult. Odată, a fost invitat la televiziune de Bernard Pivot, care-și încheia întotdea- una emisiunea cu celebrul chestionar al lui Proust: vreo zece întrebări la care trebuie să răspunzi foarte scurt. Ultima este asta: dacă te-ai întâlni cu Dumnezeu, ce ai vrea să-ți spună? François, care era cât se poate de ateu, a răspuns fără nicio ezitare, ca orice creștin: „Intră repede, te așteaptă cei dragi!"

Și atunci, ce să faci în așteptarea catastrofei, în afară de a te gândi cât mai puțin la ea?

Poate că, într-adevăr, nimic; sau poate că, totuși, fără vreo iluzie, să dezvolți în tăcere, doar pentru tine, un fel de „înțelepciune a iubirii". De exemplu, știm cu toții că trebuie să te împaci cu părinții — aproape inevitabil, viața aduce cu ea tensiuni — înainte ca ei să dispară. Căci după aceea, orice ar spune creștinismul, e prea târziu. Dacă ții seama că dialogul cu cei dragi nu e fără sfârșit, trebuie să procedezi în consecință.

Iată un exemplu, ca să-ți faci o idee despre ceea ce înțeleg eu prin „înțelepciunea iubirii". Consider că părinții nu trebuie să-i mintă niciodată pe copii în legătură cu lucrurile importante. Cunosc mai multe persoane care au descoperit, după moartea tatălui lor, că acesta nu era tatăl lor biologic — fie că mama avusese un amant, fie că li se ascunsese faptul că fuseseră adoptați. In toate cazurile, o astfel de minciună provoacă niște traume considerabile. Nu doar fiindcă, descoperind adevărul, totul devine un dezastru, ci mai ales pentru că, după moartea tatălui care nu era tatăl adevărat, copilul devenit adult nu mai poate avea o explicație cu el, nu mai poate înțelege o tăcere, o observație, o atitudine care l-a marcat și căreia ar dori să-i găsească înțelesul — lucru care îi rămâne interzis pentru totdeauna.

Nu mai insist — am spus că o astfel de înțelepciune a iubirii trebuie s-o cultivăm fiecare pentru sine și, mai ales, în tăcere. Mi se pare că, distanțându-ne de budism și de creștinism, ar trebui să învățăm, în sfârșit, să trăim și să iubim ca niște adulți, gândindu-ne la moarte în fiecare zi, dacă trebuie. Nu din atracție pentru morbid, ci, dimpotrivă, pentru a afla ce e de făcut aici și acum, cu bucurie, împreună cu cei pe care-i iubim și pe care îi vom pierde, dacă nu ne vor pierde ei pe noi mai înainte.

Deși sunt încă foarte departe de a poseda această înțelepciune, sunt sigur că ea există și că reprezintă încoronarea unui umanism debarasat în sfârșit de iluziile metafizicii și ale religiei.

ÎN LOC DE CONCLUZIE...

Cred că ai înțeles, îmi place filozofia și, mai mult decât orice, ideea gândirii lărgite, pe care o consider ca fiind de o mare importanță, poate chiar esența filozofiei moderne și a umanismului contemporan.

Din punctul meu de vedere, ea permite elaborarea unei *theoria* care acordă autoreflecției locul pe care îl merită, a unei morale deschise spre universul globalizat cu care trebuie să ne confruntăm azi, dar și a unei doctrine postnietzscheene a sensului și a mântuirii.

Dincolo de aceste trei mari coordonate, ea ne îngă- duie și să regândim altfel, depășind scepticismul și dogmatismul, realitatea enigmatică a pluralității filozofiilor.

În general, faptul că există mai multe sisteme filozofice și că acestea nu sunt de acord între ele suscită două atitudini: scepticismul și dogmatismul.

Discursul scepticismului e cam acesta: din cele mai vechi timpuri, diferitele filozofii se luptă între ele, fără să izbutească să se înțeleagă în ceea ce privește adevărul. Însăși această pluralitate, prin caracterul ei ireductibil, dovedește că filozofia nu e o știință exactă, că această disciplină e marcată de vag, de incapacitatea de a ajunge la o poziție adevărată, întrucât ar trebui ca aceasta, prin definiție, să fie unică. Odată ce există mai multe viziuni asupra lumii și ele nu reușesc să fie de

acord, trebuie să admitem că niciuna dintre ele nu poate pretinde în mod serios că deține adevăratul răspuns la întrebările pe care ni le punem despre cunoaștere, despre etică sau mântuire, astfel încât orice filozofie e zadarnică.

Bineînțeles, dogmatismul are un discurs contrar: există mai multe viziuni asupra lumii, desigur, dar a mea, sau cea în care mă regăsesc, e mai adevărată decât celelalte, care, la urma urmei, nu sunt decât o lungă țesătură de erori. De câte ori n-am auzit spinoziști care îmi explicau cum delirează Kant, sau kantieni care denunțau absurditatea structurală a spinozismului!

Sătul de aceste nesfârșite și vechi dezbateri, subminat de relativism, culpabilizat de amintirea propriului său imperialism, spiritul democratic contemporan adoptă, de bunăvoie, poziții de compromis care, în numele lăudabilei preocupări de a „respecta diferențele“, se refugiază în anumite concepte vagi: „toleranță“, „dialog“, „grijă față de celălalt“ etc., deși uneori e foarte greu să înțelegi ce anume înseamnă toate astea.

Noțiunea de gândire lărgită ne propune o altă cale.

Spre deosebire de constrângerea de a alege între un pluralism de fațadă și renunțarea la propriile convingeri, ea ne invită să desprindem ceea ce poate fi just în orice mare viziune diferită de a noastră, reușind astfel s-o înțelegem, și chiar să-i preluăm unele elemente.

Am scris odată o carte împreună cu prietenul meu André Comte-Sponville, filozoful materialist pentru care am cea mai mare stimă și prietenie. Totul ne deose- bea: eram cam de aceeași vârstă și am fi putut fi rivali; din punct de vedere politic, el venea dinspre comunism, eu dinspre dreapta republicană și gaullism. Din punct de vedere filozofic, pe el îl inspirau Spinoza și înțelepciunea orientală, pe mine Kant și creștinismul.

Dar ne-am întâlnit, pur și simplu, și în loc să ne urâm, așa cum ar fi fost foarte ușor, am început să ne credem unul pe celălalt, adică să nu presupunem *a priori* că celălalt e de rea-credință, ci să încercăm din toate puterile să înțelegem ce anume te poate seduce și convinge la o altă viziune asupra lumii.

Datorită lui André, am înțeles măreția stoicismului, a budismului, a spinozismului, a tuturor filozofiilor care ne îndeamnă „să sperăm mai puțin și să iubim mai mult". Am mai înțeles cât de alterat este gustul prezentului de povara trecutului și a viitorului, ba chiar m-am apropiat mai mult de Nietzsche cu a sa doctrină a inocenței devenirii. N-am devenit materialist din acest motiv, dar nu mă mai pot lipsi de materialism pentru a descrie și a cugeta la unele experiențe umane. Pe scurt, cred că mi-am lărgit orizontul restrâns de altădată.

Orice mare filozofie rezumă în gândire o experiență fundamentală a omenirii, așa cum orice mare operă de artă sau literară traduce în forme mai usor de sesizat posibilele atitudini umane. În această privință, respectul față de celălalt nu exclude alegerea personală. Dimpotrivă, cred că este prima condiție pentru aceasta.

BIBLIOGRAFIE

Aș putea proceda și eu așa cum se făcea, pe vremuri, la universitate. Prima oră de curs notam după dictare o bibliografie de o sută cincizeci de titluri sau mai mult, care cuprindea toate operele de la Platon la Nietzsche, cu comentariile lor autorizate, totul trebuind să fie citit neapărat până la sfârșitul anului. Singura problemă e că asta nu folosește la absolut nimic, mai ales astăzi, când poți găsi pe internet, în câteva clipe, orice bibliografie dorești, despre orice autor. Prefer, așadar, să-ți propun o bibliografie mică, dar bine aleasă, doar pentru a-ți indica cele câteva cărți pe care poți deja să le citești și cu care te-aș sfătui să începi... bineînțeles, fără să fac nicio presupunere despre lecturile tale ulterioare. Ca să fiu cinstit, și acestea îți vor da de lucru destul timp.

Pierre HADOT, *Ce este filozofia antică?*

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discurs despre originea inegalității dintre oameni*

Immanuel KANT, *Fundamentele metafizicii moravurilor*

Friedrich NIETZSCHE, *Amurgul idolilor*

Jean-Paul SARTRE, *Existențialismul este un umanism*

André COMTE-SPONVILLE, *Fericirea, cu disperare*

Martin HEIDEGGER, *Ce este metafizica?* și *Depășirea metafizicii* (ținând cont că, deși reduse ca dimensiuni, aceste două eseuri sunt încă prea dificile, în timp ce alte cărți sunt mai accesibile)

CUPRINS

Cuvânt înainte 7

1. Ce este filozofia? 13

Limitele umane și problema mântuirii 15

Filozofie și religie: două moduri opuse de a aborda problema mântuirii 18

Cele trei dimensiuni ale filozofiei:
înțelegerea a ceea ce este (teoria), setea de dreptate (etica) și căutarea mântuirii (înțelepciunea) 25

2. Un exemplu de filozofie antică.
Dragostea de înțelepciune, conform stoicilor 30

I. *Theoria*: contemplarea ordinii cosmice 32

II. Etica: justiția care ia drept model
ordinea cosmică 41

III. De la iubirea de înțelepciune la practica înțelepciunii:
moartea nu e de temut, ea nu e decât o trecere,
fiindcă suntem un fragment etern al cosmosului .. 46

Câteva exerciții de înțelepciune pentru a porni

concret
în căutarea mântuirii . . . .
. . . 53
Cele două mari rele: balastul trecutului
și nălucile viitorului . . . .
. . . 54
„Să speri ceva mai puțin, să iubești un pic mai mult"
. . . 56
Pledoarie pentru „neatașare" . . . .
. . . 60
„Când se va întâmpla nenorocirea,
voi fi fost deja pregătit": un gând despre mântuire
care trebuie scris la viitorul anterior . . . .
. . . 62

---

3. Victoria creștinismului asupra filozofiei grecești .
. . 67
I. *Theoria*: cum încetează divinul să se identifice
cu ordinea cosmică întrupându-se într-o
persoană
— Hristos; cum ne invită religia să restrângem
folosirea rațiunii, pentru a face loc credinței . . .
. . 71
II. Etică: libertate, egalitate, fraternitate —
nașterea
ideii moderne despre umanitate . . . .

. . 83
III. Înțelepciune: o doctrină a mântuirii prin
iubire,
care ne promite, în sfârșit,
nemurirea personală . . . .
. . 91

4. Umanismul sau nașterea filozofiei moderne . . . . .
. 107 I. O nouă teorie a cunoașterii: ordinea lumii
nu mai este dată, ci construită 112
II. O revoluție etică paralelă cu cea a teoriei:
dacă modelul de imitat nu mai este natura,
ca la antici, atunci el trebuie inventat 116
Diferența între animalitate și umanitate după Rousseau:
nașterea eticii umaniste 119
Trei consecințe majore ale noii definiții a diferenței dintre animalitate și umanitate: oamenii sunt singurii purtători ai istoriei, ai demnității egale și ai grijii morale 127
Moștenirea lui Rousseau: o definiție a omului
ca „animal denaturat" 132
Morala kantiană și fundamentele ideii republicane:
„bunăvoința", acțiunea dezinteresată
și universalitatea valorilor 135
Morală aristocratică și morală meritocratică:
cele două definiții ale virtuții și valorizarea
modernă a muncii 139

„Cogito-ul" lui Descartes sau prima origine a filozofiei moderne 147
III. De la problema morală la chestiunea mântuirii: de ce nu se pot confunda cele două sfere 153
Apariția unei spiritualități moderne: cum se poate concepe mântuirea dacă lumea nu mai e un tot ordonat armonios, iar Dumnezeu a murit? 155

5. Postmodernitatea. Cazul Nietzsche . . . .
. . 161 I. Dincolo de *theoria*: o „știință voioasă" debarasată de *cosmos*, de Dumnezeu și de „idolii" rațiunii . . . 169 A. Teoria cunoașterii: cum este înlocuită *theoria*
de „genealogie" . . . .
. . 171 B. Ontologia: definirea lumii ca haos care nu are
nimic cosmic sau divin . . . .
. . 174 *Forțele reactive sau negarea lumii sensibile: cum se exprimă ele în „voința de adevăr" prețuită de raționalismul modern și cum ating apogeul democratic* . 177 *Forțele „active" sau afirmarea corpului: cum se exprimă ele în artă — nu în știință —, culminând într-o viziune „aristocratică" asupra lumii* . . . . 183 II. Dincolo de bine și de rău: morala imoralistului sau cultul „marelui stil" 187

Voința de putere ca „esența cea mai intimă a Ființei". Semnificația adevărată și cea falsă a conceptului de „voință de putere" .... 195 *Un exemplu concret de „mare stil": gestul liber și gestul „țeapăn". Clasicism și romantism.* .... 196 III. O concepție inedită despre mântuire: doctrina lui *amor fati* (iubirea pentru clipa prezentă, pentru „destin") „inocența devenirii"

și eterna reîntoarcere 201

Sensul eternei reîntoarceri: o doctrină a mântuirii cu totul pământească, fără idoli și fără Dumnezeu 203

Doctrina lui amor fati *(dragostea de clipa prezentă): evitarea poverii trecutului și promisiunilor viitorului* .. 208

Inocența devenirii sau înfrângerea spaimei de moarte .. 211

Critici și interpretări ale operei lui Nietzsche 212

6. După deconstrucție. Filozofia contemporană 217

Prima posibilitate a filozofiei contemporane: continuarea căii deconstrucției deschise de Nietzsche, Marx și Freud 219

Dacă deconstrucția se transformă în cinism, dacă această
critică a „idolilor" sacralizează lumea așa cum este,
cum ajungem dincolo de ele? 222
Instaurarea „lumii tehnicii" conform gândirii
lui Heidegger: chestiunea sensului bate în retragere . 225
Despre diferența dintre știința modernă
și tehnica contemporană 228
Trecerea de la știință la tehnică: moartea marilor idealuri
sau dispariția scopurilor în favoarea mijloacelor 230
Două căi posibile pentru filozofia contemporană:
să devină o „disciplină tehnică" la universitate sau
să regândească umanismul după deconstrucție 236
De ce să încerci să regândești, după deconstrucție,
bazele unui umanism eliberat de „idolii" matafizicii
moderne? Eșecul materialismului. 240
I. *Theoria:* spre o concepție inedită despre
transcendență 248
Despre theoria *ca „autoreflecție"* . . . .
254 II. O morală bazată pe sacralizarea celuilalt:
divinizarea umanului 257
III. A regândi problema mântuirii:
la ce folosește să avansezi în vârstă? 262
Exigența gândirii lărgite 262
Înțelepciunea iubirii 266
Pierderea unei persoane iubite 275

În loc de concluzie... . . . .
. . 279

Bibliografie 283

Editor: GRIGORE ARSENE
Redactor: EUGEN DAMIAN

CURTEA VECHE PUBLISHING
str. arh. Ion Mincu 11, București
tel: (021)222 57 26, (021)222 47 65
redacție: 0744 55 47 63
fax: 223 16 88
distribuție: (021)222 25 36
e-mail: redactie@curteaveche.ro
internet: www.curteaveche.ro

În *Învață să trăiești*, Luc Ferry ne spune povestea filozofiei. Nu este vorba de o istorie exhaustivă a gândirii filozofice, ci de relatarea a cinci momente importante din evoluția acesteia, ilustrate prin explicarea marilor viziuni asupra lumii.

Scriitorul pare că se adresează unui tânăr cititor confruntat pentru prima dată cu universul sistemelor filozofice care au marcat devenirea culturală a umanității. Ce este filozofia? La ce servește ea? Aceste întrebări sunt însoțite de prezentarea principalelor etape ale gândirii filozofice occidentale. Autorul deplânge faptul că filozofia a ajuns cu timpul o „materie” de studiu, nemaifiind o școală de înțelepciune și o disciplină de viață, ca în Antichitate.

Pentru un neofit, probabil că paginile cele mai interesante sunt cele consacrate antinomiei dintre filozofie şi religie. Luc Ferry face efortul de a se apropia de un tânăr discipol imaginar şi pare preocupat de faptul de a fi înţeles fără să fie nevoit să recurgă la simplificări facile. Alături de el, filozofia îşi pierde caracterul obscur şi intimidant.

FAMILIA LA CURTEA VECHE

Pentru că toţi ne naştem, creştem, ne îndrăgostim, ne căsătorim, iubim, înşelăm, facem copii, divorţăm, plângem, uităm şi iertăm. Pentru că suntem singuri sau împreună, pentru

că suntem părinţi sau copii, pentru că ne pasă de cine suntem, de cei din jur, şi mai ales pentru că fiecare dintre noi are o familie pe care o iubeşte şi vrea să o protejeze.

O colecţie intimă de sfaturi, probleme şi soluţii pentru fiecare membru al familiei; o familie cu adevărat fericită.

carte după carte,
www.curteaveche.ro